UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00263118 2

Simon, Eduard Hermann
Lotzes Verhältnis zu
Leibniz

B
3297
S5

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lotzesverhltni00simo

# Lotzes Verhältnis zu Leibniz.

LIBRARY
OCT 17 1905
UNIVERSITY OF TORONTO

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

**E. Hermann Simon**
aus Tetpt.

Tag der mündlichen Prüfung: 3. November 1904.

**Leipzig-Reudnitz.**
Buchdruckerei von August Hoffmann.
1904.

LIBRARY
FEB 27 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

B
3297
55

Meinen Eltern

gewidmet

in dankbarer Liebe.

Was die Literatur über das behandelte Thema betrifft, so ist mir keine Arbeit bekannt geworden, die sich eingehender mit der Frage nach der Stellung Lotzes zu Leibniz beschäftigt. Die verschiedenen Äußerungen Lotzes hierüber lassen aber eine nähere Erörterung und Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses nicht unerwünscht erscheinen. Die meisten Werke über Geschichte der neueren Philosophie erwähnen zwar mit mehr oder minder das wahre Wesen der Sache treffenden Worten, meist in einer kleinen Apposition, dieses Wiederaufleben Leibnizischer Gedanken in Lotzes Ideenkreis, so Überweg-Heinze, Erdmann, Zeller, auch in einigen Abhandlungen über Lotzes Philosophie finden sich gelegentlich Bemerkungen hierüber, aber so weit ich sie kennen gelernt habe, auch ohne eingehendere Untersuchung. Ed. v. Hartmann ist wohl der einzige, der im Laufe seiner Kritik der Lotzeschen Lehre auf Seite 16 etwas eingehender über die Rolle Leibniz' im Lotzeschen System nachgedacht hat. Einigen Sätzen seiner mehrfach erwähnten Ansicht stimme ich zu, in einigen bin ich aber zu anderer Meinung gekommen, wie ich überhaupt glaube, daß die Unbefangenheit seines Urteils [cf. seine Vorrede p. VIII] ihn nicht vor mancher Einseitigkeit bewahrt hat. Nächst ihm verdanke ich Fr. Paulsen die meisten Anregungen.

Um nicht den Sachverhalt durch Konstruktion zu trüben, ließ ich möglichst Leibniz und Lotze selbst reden. Daher war ein genaues Angeben der Quellen erforderlich; leider stand mir für Leibniz keine kritische Gesamtausgabe zur Verfügung, ich zitiere nach den später aufgezählten allbekannten Ausgaben, die im großen und ganzen unsern Anforderungen genügen.

Als neben den Schriften der Philosophen benutzte **Literatur** wäre anzugeben:

Ed. v. Hartmann, Lotzes Philosophie. 1888.
Falckenberg, Hermann Lotze. I. Leben und Schriften nach den Briefen. 1901.
Fr. Paulsen, Einleitung in d. Phil. 6. A. 1899.
K. Fischer, II. B.: Leibniz und s. Schule. 2. A. 1867.
J. E. Erdmann, Grundriß der Gesch. d. Phil. 1. A. 1866.
Falckenberg, Geschichte der neueren Phil. 4. A. 1902.

# Inhalt.


Seite

A. Einleitung . . . . . 5

B. Hauptteil: Lotzes Stellung zu Leibniz . . . . . 9

I. Teil: Wie sieht Lotze seine Stellung zu Leibniz an? . . 10

a) Äußerungen der Leipziger Schriften . . . . . 11

b) Äußerungen der Göttinger Schriften . . . . . 15

II. Teil: Vergleich der verwandten Gedankenreihen in beiden Systemen . . . . . 20

1. Atomentheorie und Allbeseelungslehre . . . . . 20

2. Zusammenhang der Dinge. Prästabilierte Harmonie. Wechselwirkung . . . . . 28

3. Mechanismus und Teleologie . . . . . 41

4. Erkenntnistheorie . . . . . 49

5. Stellung beider Philosophen zu ihrer Zeit. Ihr Idealismus . . . . . 52

C. Schluß: Zusammenfassung der Einzelergebnisse . . . 61

Um die **Zitate** bequem in den Text einfügen zu können, sind folgende Abkürzungen getroffen:

### Bei Leibniz:

(pag.) = Kleinere philoſophiſche Schriften von Leibniz, herausg. von Habs, Reclam.
(S. pag.) = Schaarſchmidt, Neue Abhandlungen, aus der phil. Bibliothek Kirchmanns.
(Th. pag.) = Theodicee, Reclam.

### Bei Lotze:

(M. pag.) = Metaphyſik. 1879. [2. A. 1884 dieſelbe pag.]
(M. pag.) = Metaphyſik. 1841.
(L. pag.) = Logik. 1874.
(Band, pag.) = Mikrokosmus. 1. Aufl. 1856—64.
(P. Band, pag.) = Peipers, Lotzes kleine Schriften.
(Str. pag.) = Streitſchrift gegen J. H. Fichte.

(R. §) = Grundzüge d. Religionsphil. 5. A. S.-S. 1877.
(Geſch. §) = Geſchichte d. deutſchen Phil. ſeit Kant. 2. A. S.-S. 79.
(Mi. §) = Grundzüge d. Metaphyſik. 2. A. S. S. 1871.
(Nat. §) = Grundzüge d. Naturphil. W.-S. 76/77.
(Pſ. §) = Grundzüge d. Pſychologie. 5. A. W.-S. 80/81.

# Lotzes Verhältnis zu Leibniz.

Beim Beginn der Neuzeit fand die Philosophie in Deutschland keinen günstigen Boden, die Kulturzustände Deutschlands im XVI. Jahrhundert ließen nur zerstreut philosophische Regungen auftreten. Erst ein Jahrhundert später wird Leibniz der Vater der deutschen Philosophie, die von nun ab ein eigenes, charakteristisches Gepräge annimmt. Hundert Jahre, nachdem seine Augen sich geschlossen hatten ward Lotze geboren, in dessen System die Philosophiehistoriker gelegentlich auch Leibnizische Gedanken zu erkennen glaubten.

Die Zeit trennt beide Denker ziemlich weit, es verbindet sie aber wieder enger ihr gemeinsames Ziel. Es ist die oft ausgesprochene Absicht Leibniz', wie Lotzes, in einem idealistischen Weltbilde das tiefe Rätsel des Lebens zu lösen und doch dabei die Tatsachen der Erfahrungswissenschaften nicht beiseite zu schieben: Leibniz sieht in der Philosophie das einheitliche System aller Wissenschaften; Lotze sucht die physikalischen und geistesgeschichtlichen Tatsachen zu einem einheitlichen Weltsystem zusammenzubiegen.*) Nun gehen auch im Denken, wie im Leben die Wege nicht immer gerade, bald weichen sie nach der einen, bald nach der anderen Seite ab; es gilt nicht immer, was einst gegolten hat und die Geschichte des Irrtums ist für die Wissenschaft auch wichtig; zum Teil können wir von den verschiedenen Richtungen aus erst den rechten Weg kennen lernen; wir strecken uns ja nur nach dem schönen Ziele der absoluten Wahrheit, die wir bei unserer

*) Paulsen, Einleitung in die Phil. 6. A. p. 58.

menschlichen Beschränktheit nicht kennen. So kreuzen sich auch die Wege Leibnizens und Lotzes bei der Verfolgung ihres Zieles noch an mannigfachen anderen Punkten. Statt ihr gemeinsames Ziel zu betrachten, können wir auch in den Grundlagen ihrer Systeme, in ihrer besonderen Naturbetrachtung gemeinsame Gedanken suchen.

Da wir im Weiteren noch sehen werden, daß die Stellung beider zu einander nicht ganz klar zu sein scheint, so soll es die Aufgabe dieser Arbeit sein, das Verhältnis Lotzes zu Leibniz abzuwägen, also auch solche Berührungs- und Kreuzungspunkte in beiden Systemen aufzufinden. Wir wollen die Gedanken der Lotzeschen Philosophie, die aus dem Ideenkreis Leibnizens stammen bezw. ihm doch kenntlich verwandt sind, hervorheben und dazu diese Gedankenreihen möglichst in den Worten der beiden Philosophen gegenüberstellen, um daraus Schlüsse zu ziehen und Ergebnisse abzuleiten.

---

I. Teil.

## Wie weit können wir historisch eine Einwirkung Leibnizens auf Lotze verfolgen?

Um bequem die Aufgabe kennen zu lernen, um sie richtig abzugrenzen und aufzufassen, treten wir am besten durch das Tor der geschichtlichen Betrachtung in sie ein und beginnen mit einer historischen Untersuchung der Lotzeschen Schriften; es handelt sich darum, zu erkennen, wie weit wir eine direkte Abhängigkeit Lotzes von Leibniz philologisch nachweisen können, ferner darum, wie Lotze sich selbst und wie andere ihn zu Leibniz gestellt haben.

Die erste Frage dürfen wir ziemlich sicher ganz ablehnen, denn Lotze scheint sich mit dem Leibnizischen System nie in der

Weiſe beſchäftigt zu haben, wie mit dem Hegels und Herbarts welch letzterem er in der Terminologie und äußeren Einteilung ſo gut wie in einigen beibehaltenen Fügen nahe ſteht, ohne daß er deshalb als ſein Schüler bezeichnet werden kann, da er im Ganzen durchgängig andere Wege, als Herbart einſchlägt. Ähnlich iſt auch Lotzes Stellung zu Leibniz, aber andererſeits doch wieder gerad entgegengeſetzt zur der eben erwähnten. Schon äußerlich: verhältnismäßig ſelten wird der Name Leibniz in Lotzes Schriften genannt dagegen wie oft nicht Herbart? Gar ſpärlich ſind die Auseinanderſetzungen mit dem Schöpfer der präſtabilierten Harmonie verſtreut, wenn man in Betracht zieht, welche gemeinſamen großen Gedanken beide behandeln, wie manche Punkte ſich innerlich berühren; dagegen der Streit mit Herbart füllt viele Seiten ſeiner Werke. Wir wollen dieſe Stellen, welche Leibniz erwähnen, nun genauer unterſuchen.

## 1. Aeusserungen in Lotzes Leipziger Schriften.

In der Metaphyſik von 1841 wird Leibniz nur einmal (p. 107) genannt, nämlich bei der Schwierigkeit der Vorſtellung einer übergreifenden Urſache, die lediglich dem Mißverſtand über das Weſen des Subſtanzbegriffes ihren Urſprung zu verdanken hat, ohne daß auf die nun erwähnten „eigentümlichen Gedankenzüge" in der Philoſophie des Spinoza und Leibniz näher eingegangen wird. Dennoch ſind ohne Zweifel die charakteriſtiſchen Grundgedanken des Lotzeſchen Syſtems ſchon hier feſtgelegt, beſonders der teleologiſche Idealismus ſeiner Gedankenreihe. Zu unterſuchen, welche Elemente dieſen Standpunkt von 1841 veranlaßten, liegt uns nicht ob, die Vermutung aber, daß der damals 24jährige Mediziner noch nicht dazu gekommen war ſich eingehender mit Leibniz zu befaſſen, liegt ſehr nahe und es wird von Wichtigkeit für unſere Aufgabe ſein, dieſe Frage ein wenig zu erwägen.

Das Gegenteil könnte vielleicht ein Satz Lotzes am Schlusse seiner medizinischen Inaugural-Dissertation vom 17. Juli 1838 bezeugen, wo er davon spricht, daß er das System derjenigen mechanischen Prozesse, welche von organischer Kraft auf den Zweck gerichtet sind, eine prästabilierte Harmonie nennen könne (P. I. 23): Nos autem secuti Leibnitii vestigia harmoniam praestabilitam eo effici existimamus, quod non animal solum, verum omnia etiam alia corpora perceptiones habent suas, quam ego sensibilitatem dico. Quarum in apperceptiones mutatio quomodo fiat, aliud prorsus est problema neque inter biologiae physiologicae fines tractandum. Doch dürfte diese Bemerkung wohl nur aus der allgemeinen Kenntnis der Geschichte der Philosophie stammen, mit der sich der junge Studiosus besonders in den vier ersten Semestern beschäftigt hat. — Als Dozent hat Lotze später bis zur Abfassung seiner ersten Metaphysik neben seinen medizinischen Kollegien nur einmal Naturphilosophie gelesen; doch scheint er sich privatim mit Hegel und Herbart und der Metaphysik überhaupt beschäftigt zu haben, die seit dem Erscheinen seines Buches zu seinen beständigen Vorlesungen gehörte. Im übrigen wissen wir über die Leipziger Zeit nichts genaueres*), als daß wir die Titel seiner Vorlesungen kennen und durch Prof. Hartensteins Bericht über Lotzes Promotion antiquo ritu zum Dr. phil. am 1. März 1838 unterrichtet sind; wir sind daher ganz auf Vermutungen und Konstruktionen angewiesen.

In Hinsicht auf die vorgelegte Frage, ob und wann Lotze sich mit Leibnizischen Gedanken vertrauter gemacht hat, ist für uns ein Manuskript aus dieser Zeit von besonderer Wichtigkeit, das allerdings für eine spätere Zeit obige Vermutung, Lotze hätte sich nicht näher mit Leibniz beschäftigt, widerlegt. Dieses Manuskript ist aus seinem Nachlaß veröffentlicht (P. III. 551—566) und geht unter dem Titel:

*) Falckenberg. Hermann Lotze. 1901. I, 19.

„pensées d'un Idiote sur Descartes, Spinoza et Leibnitz" hauptsächlich auf den letzteren ein. Jahrzehnte lang hat es Lotze aufbewahrt, und sein schönes Äußere läßt wohl darauf schließen, daß es eine bleibende Erinnerung an innerlich Erlebtes sein sollte. Die Datierung von Prof. Peipers nach den Federstrichen, Eigentümlichkeiten und besonders einem Namen auf dem Rande des sehr sorgfältig geschriebenen Manuskripts zwischen 1842—44 dürfte wohl kaum anfechtbar sein, da die angeführten Gründe es überzeugend darstellen. (P. III. Vorwort LX).

Auf die kurz vorher, 1841 erschienene Metaphysik muß sich dann der Satz beziehen: Je me suis saisi de cette pensée en allant un autre chemin, et j'avoue craindre un peu, qu' une ressemblance apparente entre mes sentiments sur ce sujet et les propositions de Leibnitz ne m' ait séduit à lui attribuer quelque chose, dont il n'a pas du tout pensé (P. III. 504). Mit seiner Deutung der Leibnizischen Gedanken stimmen tatsächlich verschiedene Stellen der Metaphysik überein, die den Schlußsätzen der pensées gleichbedeutend sind, besonders im § 57 der Metaphysik, wo er von dem tieferen Sinn der Erscheinung (M' 204), von dem eigentlichen Inhalt aller kosmologischen Vorgänge, von der Empfindung als Gipfel des Naturzwecks (230), von einem neuen Anfang des Geschehens auf idealem Gebiet redet, den der große Mechanismus der Sinnlichkeit nur anreize. Dem Zusammenhang nach ist diese Stelle der Metaphysik aber nicht von Leibniz sondern von Herbart veranlaßt, mit dem Lotze die wahrhafte Qualität der Erscheinung als Selbsterhaltung des Gestörten betrachten will, unter der Voraussetzung jedoch, daß das Wesen vorher existiert und jede Veränderung selbst merkt (M' 271). Die von uns ausgesprochene Vermutung, Lotze habe sich bis 1841 kaum speziell in Leibniz vertieft und seine Grundgedanken nicht auf direkte Einwirkung Leibnizens gebildet, wird demnach durch die pensées nicht erschüttert. Aus dem Gegensatz zu Herbart und vielleicht aus Anregungen von Chr. H.

Weiße die E. v. Hartmann als Weisseanismus aber doch wohl bedeutend übertreibt (pag. 25, 27) — eine andere nähere Untersuchung über dies Abhängigkeitsverhältnis gibt es meines Wissens noch nicht — zum größten Teil aber sicherlich aus Lotzes eigenem Gefühl des Wertes der Naturerscheinungen für uns Menschen — ein Gedanke, der schon bei Geulinx in fast derselben Weise auftritt, wie bei Lotze — werden wohl diejenigen Stellen der ersten Metaphysik stammen, in denen er schon damals, wie später immerfort das Rätsel des Lebens, den Sinn der Welt als Ganzes angesehen auf den Wert begründen will und damit in Übereinstimmung mit den soziologischen Zeitströmungen einen neuen Beurteilungsstandpunkt aufstellt. (Windelband). — Aus alledem können wir mit Sicherheit vermuten, daß Lotze das Leibnizische System bis zum Jahre 1841 nicht genauer gekannt hat.

Was lehren nun die pensées für die folgenden Jahre? Lotze zeigt hier eine Vertrautheit mit Leibniz' Schriften und Ideenkreis, ja sogar mit der Behandlung der französischen Sprache durch Leibniz, die von tieferem Eindringen zeugt und, wie Peipers wohl mit Recht annimmt (P. III. LX), durch das mit der Erdmann'schen Ausgabe 1840 beginnende Leibnizstudium vermittelt sein dürfte. „Ja es ist mir sogar wahrscheinlich, daß überhaupt das Vorbild dieses großen Mannes, den Lotze jederzeit hochhielt, ihn dazu anreizte, diese „Gedanken" in französischer Sprache niederzuschreiben" sagt Peipers am angeführten Ort.

Um die Gedanken kurz mitzuteilen: Mittels der harmonie préétablie vermag die Seele auf den Grund der Erscheinungen zu gehen, sie ist das Prinzip, nach dem die Seele in der Natur erst das wahrhaft Wirkliche findet. Die mathematischen Beziehungen nämlich, prises si nues, bilden durchaus nicht die eigentliche Wirklichkeit der Erscheinungen; die Fähigkeit zu leiden wird von den Monaden auf höheren Stufen überwunden, die Monade macht sich frei, sie handelt nach ihrer speziellen Anlage (P. III. 566). Das Wesen der per-

ception möchte Lotze lieber als die tätige Kraft der spécification bezeichnen; die Monaden mit ihren beiden Momenten der force active und passive, empfangen körperliche Bewegungen als körperlich-geistige Wesen und allein aus diesem Grunde, daß sie in ihrem Lauf einem solchen Wesen begegnen, wird die körperliche Bewegung zu einer geistigen. C'est l'âme, qui fait naitre cette réalité dans la splendeur des couleurs (III, 565). Dies heißt noch nicht die Außenwelt leugnen, denn die Wirklichkeit der Erscheinungen ist auf die mathematische Wahrheit gegründet; die Seele aber verwandelt erst das Geometrische in Geistiges, zugleich aber zeigt sie dessen Nichtigkeit und enthüllt uns die tiefere Wahrheit, die darin verborgen ist. Das ist der eigentliche Sinn, die Aufgabe der prästabilierten Harmonie nach den pensées d'un Idiote.

Diese Seite der Gedanken Leibnizens, die dieser „mit lässiger Anmut tiefgründig" gewonnen hat, ist es, die einen Lotze anziehen konnte: Voila une vérité bien importante, qui loin d'être approfondie jusqu' aujourd'hui, founira au contraire un sujet de recherche à chaque métaphysique de la nature, qui voudra jouir de notions et de methodes claires et distinctes. Je me suis saisi de cette pensée, en allant un autre chemin, et j'avoue craindre un peu qu' une ressemblance apparente entre mes sentiments sur ce sujet et les propositions de Leibnitz ne m'ait séduit à lui attribuer quelque chose, dont il n'a pas du tout pensé. Solche Anschauung dürfte sicher mit dazu beigetragen haben, den pan-ethischen Charakter seines Systems zu bestimmen, den er so oft als das wahrhaft Seinsollende betont. In dieser Richtung kann sehr wohl eine Anregung in Leibniz' Ausführungen gelegen haben, wenn auch erst Lotze mit seiner Art, den Wert einer Sache anzusehen, kommen mußte, um aus diesen Sätzen diesen Sinn herauszusuchen. Jedenfalls bleibt diese Auffassung für Lotzes ganze Denkweise sehr bezeichnend, wenn er auch zu Leibniz etwas zu viel hinzugefügt

hat. Dieses Mal hat er sich tatsächlich mit Leibniz eingehender beschäftigt, allerdings dabei sogleich seine eigene Ansicht in charakteristischer Weise hineingewebt.

E. v. Hartmann spricht in seiner Kritik (1888) von einer stillen Abneigung Lotzes gegen Leibniz, ein Satz, der, wie viele, etwas Richtiges enthält, ohne jedoch nach meinem Gefühl die beste Ausdrucksform getroffen zu haben. Des weiteren bezeugt auch er (pag. 17): „Als äußerlich mitwirkenden Grund wird man annehmen dürfen, daß Lotze sich seinen Standpunkt tatsächlich ohne Leibniz' Einfluß erarbeitet hatte und deshalb nicht geneigt sein konnte, demselben besondere Pietät oder Dankbarkeit entgegenzubringen." Diese Fortsetzung ergibt dieselbe Auffassung, die ich vorhin aus den 1885—91 herausgegebenen kleinen Schriften (P.) zu beweisen versuchte, weil gerade dies für die Gegenüberstellung beider und die Einwirkung der Gedanken Leibnizens auf Lotze von größter Wichtigkeit ist.

## 2. Aeusserungen in Lotzes Göttinger Schriften.

Mit den wenigen auf Leibniz bezüglichen Stellen der Leipziger Schriften müssen wir uns begnügen; einige weitere Ausführungen über Lotzes Verhältnis zu seinen Vorgängern stammen erst aus einer viel späteren Zeit, als es sich darum handelte, sich gegen Mißverständnisse und falsche Stellung zu verwahren. Offen und ganz richtig schildert er nämlich 1857 in der Streitschrift gegen J. H. Fichte seinen Bildungsgang (p 5—6): Die lebhafte Neigung zu Poesie und Kunst, die geschlossenen Lehrsysteme von Fichte, Schelling, Hegel, der Einfluß der Physik mehr, als der Herbarts, hätten den Grund seiner Philosophie gebildet. „Was endlich die allgemeinere Ausmalung der Ansichten betraf, so ging ich in der Tat lieber durch das prachtvolle Tor, das Herbart selbst seiner Metaphysik zum Eingang aufbauen gekonnt zu haben ver-

sichert: das Tor der Leibnizischen Monadenwelt (p. 7). Die Darstellungsform des Nebensatzes weicht von der sonstigen Glätte der Lotzeschen Diktion deutlich ab; sollte damit vielleicht ein kleiner Hieb auf Herbart beabsichtigt sein?

Auf die angeführte Stelle bezieht sich wohl auch Rehnisch wenn er in seinem Nekrolog*) sagt, daß Leibniz der Philosoph wurde, in dessen Studium Lotzes Weltanschauung ihre Gestalt gewann, ebenso J. E. Erdmann,**) der wenn durchaus ein Philosoph als Wegweiser genannt werden solle Leibniz und seine Monadenwelt als solchen bezeichnet. Wenn wir unsere ganze bisherige Untersuchung in Betracht ziehen so möchten wir sagen diese beiden Umwandlungen des Lotzeschen Ausspruchs geben den eigentlich vorsichtigen Sinn der obigen Stelle nicht wieder und haben vielleicht dazu beigetragen, das Verhältnis Lotzes zu Leibniz mehr zu verdunkeln als aufzuhellen. Ich will versuchen meine Gründe dafür ins Feld zu führen, und aus andern Aeußerungen Lotzes die aus derselben Zeit stammen, zeigen, daß diese beiden Deutungen des Satzes der Streitschrift sicher wenigstens die erste zu weit gehen.

1859 kommt Lotze gelegentlich einer Recension von J. H. Fichte, zur Seelenfrage in den Göttinger gelehrten Anzeigen noch einmal auf sein Verhältnis zu Leibniz zu sprechen. Polemische Seitenblicke Fichtes scheinen Lotze zu verraten daß der jüngere Fichte den psychisch-physischen Mechanismus noch immer mit Leibniz prästabilierter Harmonie zwischen den zwei gleichgehenden Uhren verwechselt. „Ich habe zwar (P. III. 342.) überhaupt nie die Kühnheit gehabt, mich für den Nachfolger Leibnizens im Sinne seines Erben zu erklären wohin eine Aeußerung des Verfassers [J. H. Fichte pag. 39] sich mißdeuten ließe aber ich muß die Kühnheit haben zu gestehen daß ich selbst diese Erbschaft nur cum benefi-

*) Gr. d. Aesthet. [illegible]

**) J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Phil. [illegible]

cio inventarii antreten möchte. Jene Harmonie ist das, was ich am wenigsten übernehmen würde." Der Rechtsausdruck will hier sagen, daß er für Leibniz' Schulden, für dessen Fehler nicht eintreten, sondern nur bezahlen will, was aus dem nachgelassenen Vermögen sich decken läßt. Diese ganze Stelle spricht an sich wohl deutlich für obige Behauptung. Lotze hat nicht viel Lust und keine Veranlassung, sich für Leibniz' Erben zu erklären.

Hiezu nehme man nun noch eine sehr bezeichnende Stelle aus Lotzes Briefen, die Falckenberg veröffentlicht hat. E. v. Strümpell las im S. S. 72 in Leipzig ein Kolleg über Lotzes Philosophie, worüber er mit Lotze in Briefwechsel trat. Lotze muß ihm leider zugestehn, daß er bisher durch keine systematische Darstellung es leicht gemacht habe, sich auch nur in den Gedanken zurecht zu finden, in denen er mit sich einig sei, geschweige denn in denen, über die er sich zugestehen muß, noch immer zu schwanken. Am 15. Mai 1877 schreibt er ihm dann: „Am liebsten hörte ich aber selbst, wie Sie mich anschwärzen! Ganz besonders, wie Sie mich mit Leibniz und Spinoza zusammenbringen, zu denen ich innerlich mich in gar keinem Verhältnis fühle, obwohl ich einräume, daß tatsächlich Veranlassung genug zum Vergleich vorliegt. (Falckenberg, H. Lotze I, 85)." Nach diesem wichtigen Briefe fühlt Lotze ein direktes Abhängigkeitsverhältnis durchaus nicht; hier hätte er doch einen speziellen Ausgang von dem Studium Leibnizens nicht verschweigen können oder dürfen, wenn anders er wahrheitsgetreu sein Verhältnis zu Leibniz angeben wollte, was er nach allem Vorangehenden sicher getan hat und nie anders getan hätte.

Meines Erachtens geben die beiden letzten Sätze die nähere Erläuterung zu jener verschieden aufgefaßten Stelle der Streitschrift und diese drei Aeußerungen, zusammen mit der ersten Metaphysik legen die dauernde Einwirkung Leibnizens auf Lotze genauer dar, als die in einem begeisterten

Augenblick niedergeschriebenen pensées, die ja trotzdem mit den sonstigen Aussprüchen Lotzes übereinstimmen, wie wir zu zeigen suchten. Der Umstand, daß Lotze nur unter Bedingungen die Erbschaft der Monadenlehre antreten will, daß er sich innerlich in keinem Verhältnis zu Leibniz fühlt, wenn er auch Berührungspunkte der Systeme zugibt, ist für die historische Stellung Lotzes der wichtigste. Auch durch sein Lehrgebiet ward Lotze nicht sehr veranlaßt, die Systeme früherer Philosophen näher zu verfolgen, hat er doch nur zweimal im Sommer 1859 und 69 ausnahmsweise Geschichte der Philosophie gelesen; fremde Systeme traten ihm immer sofort mit seinen eigenen Gedankenreihen in Verbindung.

Selbstverständlich wird sich Lotze mit den idealistischen Systemen, die vor ihm lagen, bekannt gemacht haben, ehe er an die Abfassung seines ersten Werkes ging und so zur Prägung seiner Gedanken schritt; in näherer Berührung hat er aber nur mit den unmittelbar vorangehenden Idealisten gestanden, während Leibniz nicht allzu bedeutend aus dem Hintergrunde hervortritt. Meiner Meinung nach wird es hauptsächlich die allgemeine Kenntnis der Monadenlehre und ihrer Schwächen gewesen sein, die Lotze zur Vermeidung dieser und zum eigentümlichen Ausbau seiner Ansichten getrieben hat. An philosophischen Genies vor Kant fehlt es den Deutschen ziemlich: Nach Kopernikus und Kepler kam ja überhaupt nur Leibniz in Betracht. Lotze gehörte noch der Zeit an, in der man selbst philosophierte und nicht nur wissen wollte, wie von Andern philosophiert wurde; mancher würde vielleicht geneigt sein, ihn als eine Nachblüte der großen klassischen Periode der deutschen Philosophie zu bezeichnen; im Vergleich mit andern Werken mit langen historischen Einleitungen vermissen wir bei Lotze mitunter die ganze Würdigung der Vergangenheit. Wenn an sich der Gedanke des Zusammenhangs aller Geschichte sehr berechtigt ist, wenn auch selbst Goethe sagt, alles Gescheite sei schon gedacht worden (Faust II, 11) so können doch die Bemühungen über

all Motive aufſpüren zu wollen in dem Sinne: das hat der von da und dort her, manchmal zu weit gehen.

Meine Abſicht iſt, hier nicht mißverſtanden zu werden. Bei den verwandten Gedankenreihen ſind innere Beziehungen zwiſchen Lotze und Leibniz in Menge vorhanden. Wenn nun auch Lotze das hervorragendſte Syſtem des alten deutſchen Idealismus nicht immer beſonders aufmerkſam angeſehen hat, wenn er auch, wie Hartmann ſagt (p. 16), Leibniz nicht grade mit Wohlwollen behandelt und interpretiert, als er in ſeiner letzten Arbeit einen gelegentlichen Anlauf dazu nimmt, ſo ſoll gerade der Umſtand uns von dem äußeren zum innern Weſen der Syſteme leiten. Nicht äußere Anlehnungen können wir bei Lotze ſuchen, das wäre ein vergebliches, unfruchtbares Bemühen, wie ſchon eine Betrachtung der Metaphyſik von 1841 erkennen ließ, ſondern auf den innern Weſenszuſammenhang dieſer beiden idealiſtiſchen Syſteme muß ſich unſere Unterſuchung unter Beiſeitelaſſung der unweſentlichen Einzelheiten richten. Wir ſtellen daher im zweiten Teil die weiterführende Hauptfrage, welche verwandten, einander ähnlichen Gedankenreihen ſich in den Syſtemen Leibnizens und Lotzes hauptſächlich in Bezug auf metaphyſiſche Probleme finden.

## II. Teil.

# Vergleich der verwandten Gedankenreihen in Leibnizens und Lotzes philosophischen Systemen.

### 1. Vergleich der Atomentheorie und Allbeseelungslehre.

Man pflegt Leibniz' Monadenlehre im Gegenſatz zu den Anſchauungen ſeiner Vorgänger darzuſtellen und mit Recht, da dies der von ihm ſelbſt beſchrittene Weg iſt. So oft Leibniz den Begriff der Monade ableiten will, tut er dies

mit folgendem phyſikaliſchen Beweis: Er beginnt mit dem Begriff der zuſammengeſetzten Subſtanz des Körpers und zeigt dann, daß die Natur des Körpers nicht allein in der Materie beſtehen könne, ſondern durch Kräfte erklärt werden müſſe. Als er die Naturgeſetze zu begründen verſuchte, ward er inne, daß die bloße Inbetrachtnahme einer ausgedehnten Maſſe nicht genüge, ſondern daß noch der Begriff der Kraft benutzt werden muß (45 *), eine Behauptung, die gegen eine andere des Descartes Einſpruch erhebt, weil Ausdehnung, Bewegung und Stetiges nur ideale Dinge ſeien, alſo Abſtrakta, welche reale Zuſtände ausdrücken (121). Die Atome als kleinſte Körperchen ſeien immer noch in Gedanken teilbar, alſo müſſen die wirklichen Subſtanzen, aus denen die Körper beſtehen, nicht mehr ausgedehnt, ſondern abſolut unteilbar ſein und durch dieſe Eigenſchaft als wirkliche, von Teilen völlig freie Einheiten, welche die Quellen der Wirkungen ſind, definiert werden (49). Dieſe metaphyſiſchen Punkte vereinigen beides in ſich: ſie ſind reell wie die phyſiſchen und exakt wie die mathematiſchen Punkte. Nach 1697 nennt Leibniz ſie Monaden (157), in dem 1695 gedruckten système nouveau umſchreibt er ſie und ihre Eigenſchaften mit mannigfachen Namen: formale, ſtoffliche ſubſtantielle Atome, metaphyſiſche oder ſubſtantielle Punkte, in Annäherung Seelen und erſte Entelechien.

Wie ſind dieſe zur Naturerklärung notwendigen, wahren Einheiten näher zu definieren? Die Grundvorausſetzung für die Monaden iſt ihre Kraft zu handeln, das iſt der Satz, auf den Leibniz immer wieder zurückkommt (152, 161, 185). Tätige Kraft iſt ihr Weſen, Selbſttätigkeit ihre Beſtimmung, ſie iſt darum auch als Einzelweſen zu faſſen, als Individuum. Jeder Körper iſt nun aber beſtändig in Gemeinſchaft mit anderen und mit dieſen im Widerſtande begriffen, ſo daß auch hier die monas immer tätig ſein muß (170). Dieſe

*) Vergleiche vorn die Abkürzungen!

Passivität bekundet sich als Widerstandsfähigkeit, als die Antitypie (189); gerade vermöge der leidenden Kraft verschließt sich die Monade und hat keine Fenster (151), sie ist eben allein Einzelwesen, mit Lotze zu reden, ein Für-sich-Seiendes. In diese passive Kraft setzt Leibniz dann das Prinzip der Materie, der Undurchdringlichkeit und Körperlichkeit (189).

War aber früher die Materie einförmig, roh und bewegungslos, so erhebt sich Leibniz auf Grund der Hauptsätze seiner Philosophie zur dynamischen Naturbetrachtung (55). Die andere Seite nämlich des Wesens der Monaden besteht in der tätigen Kraft, der entelechia prima, welche ein mittleres zwischen dem Vermögen zu handeln und dem Handeln selbst ist (176) und in Tätigkeit tritt, sobald etwaige Hemmnisse hinweggeräumt sind. Diese Kraft besteht in erster Linie in der Möglichkeit Vorstellungen, perceptiones, zu haben in der Art, daß jede Monade einem lebendigen Spiegel vergleichbar ist, der das Universum nach seinem Gesichtspunkt darstellt (159). Aus dem Vorstellen ergibt sich als Modifikation das Streben, appetitio, der Trieb von einer Vorstellung zur andern überzugehen, in lebendiger Veränderung seine Kraft, seine Individualität zu betätigen (153). So ist jede Monade, mit Schopenhauer zu sprechen, Wille und Vorstellung, und durch diese Anschauung ist es nun Leibniz gelungen, die Welt als ein übereinstimmendes Ganzes zu fassen und doch die Selbständigkeit der Einzelwesen aufrecht zu erhalten. In jeder Monade wohnt ja eine Vorstellung des Ganzen, aber trotzdem ist der Unterschied zwischen den einzelnen Monaden immer mehr, als bloß numerisch, wie es stets bei zwei Individuen der Fall sein muß (S. 19). Wie eine Stadt von verschiedenen Seiten verschieden erscheint, so entstehen verschiedene Welten in den verschiedenen Gesichtspunkten der einzelnen Monaden (163), denn die Monaden sind nicht in Bezug auf den Gegenstand, sondern in Bezug auf den Grad der Erkenntnis beschränkt (164); der unbeschränkte Verstand, die monas monadum, kann alles aus ihnen lesen.

Der tiefere Rückhalt dieser Lehre beruht auf der Vergleichung der Monaden mit den Seelen, welche ja die einzigen Substanzen sind, die wir kennen. In der Seele allein finden wir die Gründe der Veränderung und des Lebens. In diesem Wechsel findet aber eine stetige Folge statt, denn darin besteht die Identität der Individuen, daß nichts sprungweise in ihrem Leben sich ändert (S. 86) sondern aus der früheren Empfindung sich die spätere entwickelt (174). Die ganze Natur ist voll von Leben, denn in der Natur ist nichts unnütz (S. 116). Die menschlichen Seelen, wie auch die andern alle können niemals ohne jeden Körper sein (S. 85). allenthalben gibt es Seelen, wie es allenthalben Körper gibt (208). Die Seele ist aber nicht immer mit denselben Monaden verbunden, die ihren Körper bilden, sondern sie wechseln; trotzdem bleibt der Leib derselbe, wie ein Fluß derselbe bleibt, wenn auch immer andere Gewässer in ihm strömen (167. S. 229). Der Körper gleicht in seiner Entwickelung dem Schiff des Theseus, das die Athener immer von neuem ausbessern (212). So ist alles in der Natur organisiert, es gibt keine unbeseelten Körper, keine tote Materie: „Ich kenne überhaupt jene überflüssigen, unnützen, in Untätigkeit befindlichen Massen nicht, von denen man spricht. Tätigkeit ist überall vorhanden, und ich nehme noch mehr an, als die landläufige Philosophie, weil ich glaube, daß es keinen Körper ohne Bewegung und keine Substanz ohne Kraftäußerung gibt (64)." Das geringste Stäubchen ist noch von einer Menge lebender Wesen bevölkert, in dem winzigsten Wassertropfen wimmelt es von Organismen wie in einem Teich von Fischen (166). Daher gibt es nichts Unbewohntes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes im Universum (167). Der Anschein der reinen Körperlichkeit kommt nur daher, daß wir die einzelnen Monaden nicht deutlich appercipieren, nicht bewußt vorstellen. Wer den Tieren Seele und andern Körpern Leben und Vorstellung überhaupt abspricht, der verkennt die göttliche Macht und setzt eine Lücke in die Schöpfung Gottes, die ebenso un-

gereimt ist wie der leere Raum (245). Auf diese Weise ist alles in der Natur ähnlich, alles ist nach der Analogie unsrer Seele zu verstehen (245): bis auf die Abstufung der Größe und der Vollkommenheit ist Alles, wie hier, die verborgensten Dinge können vollkommen nach der Analogie der bekannten Seelen erklärt werden (209). „Ich glaube, daß es weder der Ordnung, noch der Schönheit, noch der Vernunftgemäßheit der Dinge entspricht, wenn das Lebendige oder innerlich Tätige nur in einem kleinen Teil des Stoffes enthalten wäre, da es zu einer größeren Vollkommenheit führt, wenn es in jedem Stoffe besteht. Auch hindert nichts, daß es nicht überall Seelen oder wenigstens Seelenähnliches gäbe, wenn auch die herrschenden, also verständigen Seelen, wie es die Menschen sind, nicht überall vorhanden sein können (192)." Das sind einige der vielen Aussprüche Leibnizens, die auf eine tiefe Wesensverwandtschaft mit Lotze weisen, dessen Atomentheorie und Allbeseelungslehre im Hinblick auf die soeben gegebene Leibnizische darzustellen wir jetzt unternehmen wollen.

Wie bei Leibniz, so führt auch bei Lotze der Gang der Weltbetrachtung zunächst auf die Vorstellung einer Vielheit von Dingen deren Mannigfaltigkeit die bequemste Erklärung für die Vielheit der Erscheinungen darzubieten scheint. Das Verlangen dann, das unbedingte Sein kennen zu lernen, dessen Kennzeichen die Unabhängigkeit nicht nur von uns, sondern auch von allem andern, die Einfachheit und das veränderungslose Bestehen in sich selbst sind, dies unbedingte Sein, welches dem Verlauf des Bedingten zu Grunde liegt, veranlaßt ihn, der Vielheit der gefundenen Elemente eine gewisse Selbständigkeit zuzuschreiben (M. 136). Lotze setzt voraus, daß die Beschäftigung mit der Physik die Notwendigkeit der Annahme von Atomen zur Naturerklärung gelehrt habe, die entweder Gestalt oder Ausdehnung haben können oder auch nur als bloße Mittelpunkte ein- und ausgehender Kräfte benutzt werden (Nat. 26). Indem er in Übereinstimmung mit

Fechners Atomenlehre für zugestanden ansieht daß das wirksame Reale in der Natur zunächst in der Gestalt unendlich vieler diskreter Ausgangspunkte der Wirkungen gegeben ist (M. 566), kommt er durch weitere metaphysische Überlegungen dazu, die Ausdehnung des Atomes im Interesse der Einheit aufzugeben, denn sonst würde jede fernwirkende Kraft eine Diskontinuität ihres Wirkens erfahren, indem sie auf den entfernteren Punkt des Atomdurchmessers mit derselben Kraft wirkt, wie auf den näheren M. 571). Diese Anschauungsweise sei nicht allein innerhalb der Physik entstanden sondern älteres Eigentum der Philosophie; so weist Herbart in dieser Beziehung auf Leibniz zurück, wobei Lotze selbst allerdings die bestimmte Darstellung Herbarts den nur durch eine zweifelhafte Interpretation zu ermittelnden Lehren seines Vorgängers vorziehen will, ein Satz, der, so richtig er ist, doch auch dafür angeführt werden könnte, daß das Leibnizische System Lotze ziemlich entfernt lag. Im Mikrokosmus I. 589 f. führt er dann weiter durch mit Gedanken über die Trennbarkeit des Unterscheidbaren, die ungemein an die oben angeführten Äußerungen Leibnizens erinnern, daß die ausgedehnte Materie als ein System unausgedehnter Wesen zu fassen sei, die durch ihre Kraft jene Erscheinungen der Undurchdringlichkeit und stetigen Raumerfüllung hervorbringen. Das Atom soll nichts weiter bedeuten, als eine Vorstellung des im Naturlauf tatsächlich Unveränderten, ein Mißverständnis sei es, in jedem Seienden, noch abgesehen von dem Inhalte seines Daseins und Tuns, eine unauflösliche Substanz, einen absoluten harten Knochen der Sachlichkeit zu suchen, an dem hernach erst das Fleisch des Inhalts haften könne (Str. 25. 45. Rel. 55. Ps. 69).

Sein ist wirklich eine fortwährende Energie, eine Tätigkeit oder eine Leistung der Dinge nicht ein Schicksal passiver Gesetztheit M. 102). Ja in diesem Sinne würde Lotze auch kein Bedenken tragen von verschiedener Größe oder Intensität des Seins zu reden (M. 101). Um kurz zusammenzufassen

Lotze stellt sich mit Herbart die Materie „als räumlich begrenzte mit vielfach abgestuften Kräften des Zusammenhalts und des Widerstandes ausgerüstete Systeme an sich unausgedehnter, realer Punkte" vor, die aber, und das ist der prinzipielle Unterschied von Herbart, unablässig auf einander bezogen sind (M 575); für gar nicht unmöglich hält er auch den Gedanken von qualitativ verschiedenen, reellen, unausgedehnten Elementen, die wir freilich niemals sinnlich wahrnehmen, die aber an den allgemeinen Verhaltungsweisen teilnehmen, wie etwa verschiedene Handelswaren im Handelsverkehr einen bestimmten Tauschwert haben (Nat. 29. 30. 41).

Mit dieser Voraussetzung unräumlicher Atome hat Lotze nun ebenso wie einst Leibniz die Schwierigkeit beseitigt, die ihn hindern konnte, in aller Materie inneres geistiges Leben anzunehmen (I 392), denn die Atome, so als Mittelpunkte von Kräften gefaßt, sind ja nichts anderes, als übersinnliche Wesen, die jeder sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich sind! (Pf. 69). Die Vorstellung von einem Wesen, welches nie für sich selbst vorhanden wäre, von dem Was des Wesens als einer einfachen, übersinnlichen Qualität, die Scheu einen Teil der Welt nur als das blinde Mittel für die Zwecke des andern Teils anzusehen, die Sehnsucht, das Glück der Beseelung über alles zu verbreiten, das ist die eine Reihe der Beweggründe, welche Lotze drängen, hinter den starren und gesetzlichen Gewohnheiten des Wirkens der Dinge die Wärme einer verborgenen, geistigen Regsamkeit zu suchen; eine andre Reihe von Motiven liegt in dem innern Widerspruch eines nur seienden, aber nicht sich selbst genießenden Dinges, da wahrhaftes Sein allein lebendigen Wesen zukomme, da nur aus dem geistigen Leben alle Formen des Daseins erklärt werden können (I. 393). Doch ist diese durchaus beseelte Welt nur eine Aussicht (I. 396), die nirgends die Grundlage weiterer Spekulationen bildet, sondern immer nur als Schlußstein auftritt. Lotzes allgemeine Tendenz ist nur, auf die lebendige Wirksamkeit der Dinge überall zurückzugehen und

ſie als erzeugende Gründe aller Relationen anzuſehen (M. 225). Wo die bildſamen Stoffe vorhanden ſind, da iſt überall das eine Abſolute zugegen als reales, wirkungsfähiges Weſen in dem Innern jedes Elements und zwar in jedem Einzelnen ganz, um die Convergenz des Wirkens zu einem beſtimmten Ziele ſichern (M. 455). „Jedes einzelne Weſen, mit abgeſtuften Wechſelwirkungen in das Ganze der Welt verflochten iſt wie einer der größten Meiſter unſeres Volkes es nannte, ein Spiegel des Univerſums, den Zuſammenhang des Weltalls von ſeinem Ort aus empfindend und die beſondere Anſicht abbildend, welche er dieſem Standpunkt gewährt (I, 505)." Dieſe Worte ſtimmen mit Leibniz überein; es iſt nach ſeinem Zugeſtändnis Lotzes Abſicht, die alleinige, urſprüngliche Wirklichkeit der geiſtigen Welt zu vertreten und zu zeigen, daß wohl die materielle Welt aus ihr, aber nicht ſie aus dieſer begreifbar iſt, da es unmöglich bleibt, die Erſcheinung des geiſtigen Lebens als bloße Reſultanten der phyſiſchen Ereigniſſe aufzufaſſen (I, 386).

Faſſen wir nun das Ergebnis zuſammen, welches ſich an die Vergleichung dieſer beiderſeitigen Theorien über die Atome und ihre Beſeelung knüpft. Die Naturerklärung hat beide auf die Notwendigkeit von Monaden, von beſeelten Atomen geführt, wobei allerdings Leibniz aus metaphyſiſchen Gründen zu ihnen kommt, während Lotze durch die Phyſik zu ihrer Annahme gedrängt wird. Das Weſentliche an ihnen iſt bei beiden ihre Unkörperlichkeit und ihre ſelbſtändige Kraft; bei Leibniz ſind ſie graduell abgeſtufte Weſen, gewiſſermaßen alſo nur quantitativ verſchieden; dagegen betont Lotze die qualitative Verſchiedenheit der einzelnen Elemente, die einerſeits durch ein gewiſſes Für-ſich-ſein, andrerſeits aber durch das in Beziehung ſtehen, auf das wir ſpäter noch kommen müſſen, definiert werden. Bei den gefundenen Vergleichspunkten muß man natürlich immer den recht bedeutenden Zeitunterſchied beachten; es kann zwar nicht im Plane dieſer Arbeit

liegen im einzelnen nachzuweiſen, wie weit die bei Lotze veränderten Anſchauungen auf dem Grund des veränderten Zeitcharakters beruhen, aber gerade bei der Formulierung der Ergebniſſe wollen wir möglichſt darauf merken und bei jedem Vergleich die ganz andere, neue Zeitlage ſtets mit in Rückſicht ziehen.

Nicht allein das reine Sein der Elemente, über das zu ſpekulieren keinen Erfolg hat, iſt alſo für beide das Weſentliche an den Atomen, ſondern der Umſtand, daß ſie Monaden ſind: ihr Weſen, ihre Bedeutung beſteht allein darin, daß ſie handeln, wirken und tätig ſind. Tote Elemente könnten uns nichts nützen, ſehen wir ſie aber als Kraftmittelpunkte, als beſeelte Weſen an, unter denen natürlich noch die größten Gradunterſchiede walten, dann gewinnt ihr Daſein und die ganze Welt für uns erſt ihren Wert. Dieſe Tätigkeit der Weltelemente iſt der von beiden immer hervorgehobene Punkt, in dem ſie vielleicht am innerlichſten überhaupt übereinſtimmen, wenn man auch zugeſtehen muß, daß in der Ausmalung des Einzelnen zwiſchen beiden ſolche Unterſchiede herrſchen, daß jede nähere Vergleichung verſagen muß.

Eine Welt, ein κόσμος, eine harmoniſche Ordnung könnte nun aber unter dieſen Atomen niemals zuſtande kommen, wenn jedes der ſo gefundenen, kraftbegabten Elemente nach eigener Willkür unbeſchränkt ſchalten könnte. Mit den beiden Denkern müſſen wir uns darum zunächſt zu der andern, großen Hauptfrage wenden, wie der Zuſammenhang der Dinge, jenes Aufeinanderwirken, überhaupt dieſes gemeinſame Handeln nach einem Plane zu erklären ſei.

## 2. Der Zuſammenhang der Dinge.

### Präſtabilierte Harmonie — Wechſelwirkung.

Bei Leibniz könnte es ſcheinen, als ob der Weltzuſammenhang den Prinzipien widerſtreite, welche ſeine Metaphyſik

mit überzeugender Klarheit ausgemacht hat; die immateriellen Substanzen waren Individuen, diese aber schließen sich gegenseitig aus, zwischen ihnen kann schlechthin keine natürliche Gemeinschaft, keine Mitteilung bestehen, wodurch Strahlen der Außenwelt gleichsam wie durch Fenster in sie hineinkommen könnten. Trotzdem erfahren wir täglich von neuem: Die Dinge existieren und gehören zusammen, sie sind geordnet, verbunden und in Uebereinstimmung, alles ist mit einander in Harmonie, *σύμπνοια πάντα* sagt schon Hippokrates (165; S. 15). Es muß ein Grundsatz jeder Philosophie bleiben, daß jedes einzelne Ding in die große Weltordnung aller Glieder eingeschlossen ist und seine ihm angewiesene Stellung zum Ganzen einnimmt, denn sonst wäre ja alles Erkennen und Philosophieren eitel. — Wie es nun noch unendlich viele Stufen zwischen Ruhe und Bewegung, zwischen Härte und einer vollkommenen Flüssigkeit ohne jeden Widerstand, zwischen Gott und dem Nichts gibt, so gibt es auch unendlich viele Abstufungen zwischen dem Tätigen und dem Leidenden (258). Zwischen den drei Hauptstufen in der Ordnung der Dinge, den reinen oder nackten Monaden, der Seele, dem Geiste gibt es keinen Sprung (S. 17), sondern eine kontinuierliche Reihe von Monaden (154); ein wirklicher Sprung wäre ja eine Lücke in der Weltordnung oder ein metaphysisches Vakuum, welches unmöglich (215). Aus natürlichen Bedingungen, nämlich den unmerklich kleinen Vorstellungen, ergibt sich jene wunderbare vorherbestimmte Harmonie der Seele und des Körpers und überhaupt aller Monaden und einfachen Substanzen, die an die Stelle des unhaltbaren gegenseitigen Einflusses tritt (S. 16). Durch dies Prinzip der Stetigkeit, gesondert in das der kleinsten Bewegungen und der unbewußten Vorstellungen, gelingt es Leibniz nicht ohne Anlehnung an seine mathematischen Untersuchungen über Differentiale und Integrale den kartesianischen Dualismus von Seele und Leib zu beseitigen. Die Analogie verbietet den Dingen den Gegensatz und erlaubt nur graduelle Differenzen als Einheit in der

Mannigfaltigkeit. Jede Monade hatte eine besondere Vorstellung von dem Ganzen und trotzdem herrscht Einheit d. h. es gilt ein Gesetz der Harmonie, welches ihnen von Anfang an eingeboren ist. Jede wirkliche Einheit ist von vornherein so geschaffen, daß bei ihr alles aus eigenen Schätzen entsteht; die innern Eigenschaften sind ihr bei ihrer Erschaffung verliehen, und das hat zur Folge, daß zwischen allen diesen Substanzen ein vollkommener Einklang besteht, der den nämlichen Eindruck macht, als wenn sie durch Uebertragung ihrer Eigenschaften mit einander verkehrten (51). Diese Hypothese gibt eine wunderbare Vorstellung von der Harmonie des Universums, darum ist es auch mehr wie eine bloße Annahme, ja Leibniz wagt es, sie für bewiesen zu erklären. (53, 54, 163).

Gegen die Einheit des Wesens setzt Leibniz so das einstimmige Verhältnis der Wesen und hierauf gründet sich der Gegensatz, den die Monadologie dem Pantheismus in jeder Gestalt bietet, wodurch sie aus der Philosophie den Begriff des All Einen vertreiben will (K. Fischer 502). Um Spinoza, um die Identität auszuschließen, erklärt sich Leibniz den Zusammenhang der Dinge als Harmonie, um das Wirken zwischen Seele und Körper zu verbannen, sieht er dies Verhältnis als Parallelismus an. Allerdings ist dabei zu bemerken, daß die prästabilierte Harmonie wenig zum Causalnexus seiner sonstigen mechanischen Naturbetrachtung und zu der Konstituierung unserer Erkenntnis aus den Einflüssen der Außenwelt und der Reflexion paßt; wir können uns nicht verschweigen, daß bei ihm dies ganze Prinzip mit allen Folgerungen noch nicht recht herausgearbeitet erscheint.

Woher stammt nun diese den Monaden inne wohnende Naturordnung, die von Leibniz zunächst als solche harmonie préétablie aufgestellt ist? Göttlichen Ursprungs sind die Monaden, so bezeugt Leibniz oftmals, Gott ist allein die Ureinheit, alle erschaffenen Monaden sind Erzeugnisse derselben und entstehen so zu sagen durch beständige Ausstrahlungen,

Fulgurationen Gottes (161). Infolge deſſen wird auch die in der Natur präformierte Weltordnung zu der von Gott präſtabilierten Harmonie; was unter metaphyſiſchem Geſichtspunkt als eine Präformation der Natur erſcheint, wird unter theologiſchem zu einer Vorherbeſtimmung Gottes (188). Die Uebereinſtimmung aller der Weltbilder, welche ſich die einzelnen Monaden nach früherem vorſtellen, hat alſo ihren Grund in einer göttlichen Veranſtaltung und derartigen Abpaſſung, daß die Veränderungen ihrer Zuſtände, obwohl ſie ſich in jeder nach immanentem Geſetz und ohne äußere Einwirkungen vollziehen, genau parallel laufen, und die ſchließliche Wirkung dieſelbe iſt, als ob ein gegenſeitiger Einfluß ſtattfände. Der Gedanke läßt ſich ſogar auf den rein metaphyſiſchen Ausdruck bringen, daß die Naturen der Monaden, durch welche die Aufeinanderfolge ihrer Vorſtellungen geſetzlich beſtimmt iſt, in nichts anderem beſtehe, als in der Summe von Beziehungen, in welchen dieſes Einzelding zu allen übrigen Teilen der Welt ſteht, wobei jedes Glied auf alle andern Rückſicht nimmt und zugleich von ihnen berückſichtigt wird. Das Weſen jedes Einzeldings iſt eben die Stellung, die es in dem organiſchen Ganzen des Univerſums einnimmt; jedes Glied des Syſtems iſt auf jedes andere bezogen, lebt wirkend und leidend das Leben aller übrigen mit; das Weltgeſchehen iſt ein einziger großer Prozeß in unzähligen Spiegelungen (Falckenberg, Geſch. 238).

Auf das Verhältnis der Monadologie und Theologie Leibnizens brauchen wir hier nicht näher einzugehen; ſo fremd wie man es wohl früher anſah, ſtehen ſich beide ſicher nicht gegenüber, wenn auch keine Konſtruktion die Schwierigkeiten, die ſich bei beiden Anſchauungen ergeben, wird heben können. Jede Entwickelung verlangt eine höchſte Stufe, ſonſt wäre ſie ja nichtig und ziellos; daher muß auch das Stufenreich der Weſen nach einer höchſten Kraft, nach der abſoluten Monas ſtreben. Da klar iſt, daß die Uebereinſtimmung vieler Subſtanzen, die keinen Einfluß auf einander haben, nur von

einer allgemeinen Urſache herſtammen kann, von der ſie ſämtlich abhängig ſind und die eine unendliche Macht und Weisheit beſitzen muß, ſo muß Gott exiſtieren (54, 202), er iſt Grund und Zweck der Welt; Gott iſt allein über allem Stoff, da er deſſen Urheber iſt, er allein iſt von Materie wahrhaft frei, denn er iſt reine Tätigkeit und ohne alle leidende Kraft, die ſonſt überall das Weſen der Materie ausmacht (209, 215).

Sehen wir uns nun noch einmal die vorhin unterbrochene Unterſuchung über die Möglichkeit des Wirkens aus dem Begründetſein im All-Einen an. Monaden hat Leibniz ſtatuiert, ihr Weſen iſt das Handeln d. h. ſie ändern ihre Zuſtände, ihre inneren oder äußeren Beziehungen zu einander. Jetzt tritt der Harmoniegedanke hervor, daß Einflüſſe nicht von einem Ding in ein anderes übergehen können, daß die Monaden nicht ausgedehnte Weſen mit Fenſtern und Türen ſind, durch welche die Einflüſſe übertreten könnten. Die Einwirkung einer Subſtanz auf die andere iſt keine Ausſendung oder Verpflanzung eines Seienden (54). Nur regelmäßige, gleichzeitige Veränderung, eine ſtetige Korreſpondenz findet ſtatt bei den Wirkungen. Die Monaden als ſolche können durch Einwirkungen von außen nicht verändert werden, vielmehr müſſen ſie den Grund ihrer Veränderung in ſich ſelbſt enthalten. Da es nun auch nicht zwei Dinge geben kann, die vollſtändig nach ihren inneren Eigenſchaften übereinſtimmen (principium indiscernibilium, individuationis), ſo müſſen ſich die Monaden durch innere Eigenſchaften von einander unterſcheiden, ſie ſind geiſtige Kräfte, Seelen. Der Okkaſionalismus hatte als inneres Band den influxus physicus eingeführt, der das Wirken erklären ſollte; ſtatt der vielen Wunder will nun Leibniz nur ein einziges, die präſtabilierte Harmonie, ſetzen, da dies Gottes würdiger wäre; das Geſchehen, ein unbegreifliches Urwirken in Gott, ehe denn die Welt geworden. Oder ſeiner Anſicht beſſer folgend: Es gibt zwiſchen einfachen Subſtanzen keinen realen Einfluß, ſondern

nur einen idealen Zusammenhang an allgemeines von Gott als der monas monadum gesetztes Band unter allen Elementen. Die inneren Veränderungen jeder Monade sind von Gott ursprünglich so eingerichtet, daß sie mit den Aeußerungen aller verbundenen Monaden übereinstimmen und parallel [illegible] laufen, und daher kommt der Schein als würden sie von der einen bewirkt. In Wirklichkeit sind sie alle Glieder eines Wesens, als solche können sie sich aber nicht fremd sein; in Gott sind sie eins, in der unendlichen Weisheit und Allmacht der Gottheit, welche die Uebereinstimmung aller Dinge angeordnet hat, liegt der wahre Grund ihres Wirkens. Hier befindet sich Leibniz in einer unantastbaren Stellung so lange er auf Grund der göttlichen Allmacht die Möglichkeit der vorherbestimmten Harmonie behauptet, sein Versuch aber, ihre Wirklichkeit zu beweisen, weil die Monaden, ihre Ordnung und Gott existieren, zeigt Lücken und viele Ungenauigkeiten, deren Grund wieder in der Ablehnung jedes spinozistischen Pantheismus gelegen ist, dem seine Monadenlehre trotz aller gegenteiligen Versicherungen nun doch einmal zuneigt.

Mehr Wert und Wichtigkeit als Leibniz legt Lotze von vornherein in seiner Weltbetrachtung auf den Zusammenhang der Dinge und mit Recht hat man dies als eine wesentliche Eigentümlichkeit der Lotzeschen Philosophie bezeichnet, daß sie das seit Leibniz vernachlässigte Problem der Wechselwirkung wieder aufgenommen hat. Wir wollen nun die Grundzüge, soweit sie zum Vergleich oder hier auch zum Gegensatz notwendig sind klar zu legen versuchen, ohne jedoch auf die innerhalb der verschiedenen Perioden auftretenden Unterschiede einzugehen; denn wollte man noch alle Seitensprünge bei Leibniz und Lotze beachten, so würde die Uebersichtlichkeit und das Gemeinsame, was sie gerade noch haben, zu sehr zurücktreten.

Der Hauptgrund, daß die beseelten, für sich seienden Atome eine Welt bilden können ist darin zu suchen daß

alle Dinge immerfort zu einander in Beziehung stehen; dies in Beziehungstehen und dazu das Für-sich-sein sind die beiden viel angefochtenen Definitionen Lotzes für das Sein. Nun liegt das Rätselhafte in den Naturerscheinungen nie in dem einfachen Inhalt der Beobachtung, sondern in seinem Widerstreit gegen die Voraussetzungen über den Zusammenhang der Dinge, die wir zur Beobachtung bereits mitbringen (P. I. 157). Die Voraussetzung eines allgemeinen, inneren Zusammenhangs aller Wirklichkeit müssen wir aber machen, um durch Erfahrung zur Erkenntnis zu kommen (M. 5), diese unzweifelhafte Tatsache muß alle Forschung, muß jede Philosophie zu ihrem Grundstein nehmen, wenn anders Erkenntnis möglich sein soll. Gerade diesen Wesenszusammenhang betont Lotze mehr als andere, er steht hier auf Seiten des strengsten Monismus. Die bloßen Beziehungen, welche eben vorausgesetzt wurden, genügen aber nicht, um die Dinge zur Wechselwirkung anzuregen, da eine Beziehung schon an sich eine Wechselwirkung bedeutet; einen ersten Anfang des Wirkens gibt es aber nicht, sondern unablässig befinden sich die Dinge in dem Zusammenhang einer Wechselwirkung durch ein unmittelbares Für-einander-sein (P III. 420). Um die Möglichkeit des Wirkens zu begreifen, um das stets unbegreifliche transeunte Wirken in ein immanentes überzuführen, muß die Trennung zwischen den Dingen, muß jede Pluralität aufgegeben werden, müssen alle Elemente als Teile eines einzigen, wahrhaft seienden M betrachtet werden und nur mit relativer Selbständigkeit unter einander begabt sein (M. 137, 142). In seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie bezeichnet er dieses M geradezu mit dem gebräuchlichen Namen Gott, wodurch sich die ganze Ausdrucksweise der Leibnizischen noch mehr nähert.

Das Suchen nach einem Bande, einem Zwischenmechanismus, der die Möglichkeit der Wirkung erklären sollte, hat Lotze oft genug abgelehnt; eine solche Kette von Zwischenvorgängen würde nur das allgemeine Rätsel vervielfältigt

enthalten (Nat. 36. Pf. 68. I. 701). Er verfagt ſich das innere Band der Wirkſamkeit zu zergliedern, welches wir hier vorausſetzen müſſen, weil er dieſe Frage einem ſpäteren, möglichen Fortſchritt der Erkenntnis offen zu halten wünſcht (Str. 97). Es iſt immer unmöglich, zwiſchen zwei zuſammen wirkenden Urſachen etwas übergehen zu laſſen, wie der Begriff der causa transiens es annimmt, denn es gilt mit der alten Metaphyſik: attributa non separantur a substantiis (M. 115); ſelbſt ein unräumliches Ineinanderſein wie bei mathematiſchen Punkten würde die Schwierigkeit nicht heben.

Im 5. und 6. Kapitel ſeiner Metaphyſik kommt Lotze einmal eingehender, ja eigentlich das einzige Mal genauer auf Leibniz zu ſprechen, wobei er ihn allerdings manchmal nicht verſtehen will. Daß der Pluralismus des Leibniz ſeine Aufhebung in einem Monismus verlangt, erkennt er wohl (M. 153); wie weit aber Leibniz die Immanenz der Welt in Gott durchführt, wie die Monaden und ihre Harmonie nur von Gott abhängen, unterſucht Lotze dort nicht, ja er ſcheint gar nicht zu merken, wie nahe er Leibniz kommt. In ſeiner Rezenſion über Fechners Atomenlehre (1855) ſagt er ſchon darüber: „Leibniz, in deſſen Anſicht eine große Fülle wichtiger aber nicht feſt genug in einandergreifender Ideen ſich drängen, empfand das Bedürfnis der Einheit ebenſo wie jenes der Erklärung der Wechſelwirkung durch den Gedanken einer einzigen überall unmittelbar wirkenden Schöpferkraft] und die Welt der Monaden war ihm der an ſich doch nur ſekundäre Ausgangspunkt der erſcheinenden Welt (P. III. 219)." In einem mir gütigſt zur Verfügung geſtellten ungedruckten Metaphyſik Diktat vom S. S. 1875 gibt Lotze folgendes zu: „Leibniz' präſtabilierte Harmonie läßt ſich unmittelbar durch einen inneren Widerſpruch nicht widerlegen; da ſie aber jeden neuen Anfang einer Reihe von Ereigniſſen in der Welt ganz unmöglich macht, ſo iſt ſie präjudizierlich für die Intereſſen der praktiſchen Philoſophie und wird auch, um ihres ſonſtigen Widerſpruchs gegen alle unſere Gefühle für Wahrſcheinlichkeit

willen, vorläufig zurückgesetzt werden müssen so lange ein andrer Ausweg denkbar ist." In ähnlicher Weise stellt sich Lotze auch sonst zur prästabilierten Harmonie, besonders deutlich spricht er es in der Metaphysik 1879 aus, daß das Widerstreben gegen die prästabilierte Harmonie mehr auf einer Stimmung, als auf theoretischen Gründen beruht solchen wenigstens, die auf dem eigenen Boden der Metaphysik heimisch wären, weil er vor allem die Hoffnung, neue Angriffspunkte im Weltlauf zu finden, nicht alles als eine Folge eines Anfangszustandes betrachten zu müssen, nicht aufgeben mag (M 129). Bei allen diesen Beurteilungen der vorherbestimmten Harmonie tritt deutlich der charakteristische Standpunkt Lotzes hervor, der immer den eigentlichen Anfang der Metaphysik in der Ethik zu suchen geneigt war. Er kann sich mit dem Verhältnis der Leibnizischen Monaden zum Absoluten, wodurch alle Selbständigkeit der einzelnen Dinge aufgehoben, jeder neue Anfang ausgeschlossen ist, nicht einverstanden erklären. So hätte die wirkliche Welt nichts vor den möglichen Welten voraus. Diese Kritik (M 128—130) trifft wohl das Wesen der Leibnizischen Auffassung, es folgt aus ihr die Aufgabe, das Verhältnis anders zu formulieren; Leibniz' Anfang schließe folgenden Gedanken nicht aus, der wieder den echt Lotzeschen Wertgesichtspunkt hervorhebt: Ein Weltbild zur Wirklichkeit gelangen zu lassen, verlohnte sich dann und nur dann, wenn die Menge des Guten durch die entstehende Menge derer vermehrt wurde, die selbständige Mittelpunkte seines Genusses werden konnten. Diese Ansicht war Leibniz nicht fremd; eine Analogie wenigstens des geistigen Lebens galt ihm für den konkreten Sinn des Seins, welches seinen Monaden zukam (M 128).

Soweit Lotzes Kritik, nun seine positive Ansicht von der Begründung aller Dinge im Absoluten. Ein transeuntes Wirken glaubt er vermeiden zu müssen, während ihm ein immanentes Wirken in jeder einzelnen Monade als eine zwar unbegreifliche, aber widerspruchslose Tatsache gilt

(M 129. 136). So wie wir nie erfahren und ergründen werden, wie Sein gemacht wird, so werden wir nie angeben können, wodurch das Wirken zu stande kommt, wenngleich wir wissen, was wir meinen (I 502); Wechselwirkung ist nur regelmäßige Uebereinstimmung der Veränderungen an verschiedenen Punkten des großen Ganzen, und keinerlei Arme, Finger, Stangen oder Häkchen können uns helfen bei der Erklärung des Wirkens zweier Elemente aufeinander (I. 500). Unumgänglich ist es darum, die Trennung der Dinge aufzugeben und in einer substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge die Möglichkeit zu suchen, daß die Zustände des einen Wirksamen Gründe der Veränderung des andern sind. Jede Erregung ist zugleich eine Erregung des ganzen Unendlichen, die eigentliche Tätigkeit, alles Geschehen ist nur eine innerliche, vereinigende Regsamkeit des Absoluten (I 413 f. M. 455), wie auch schon die elementaren Stoffe der Natur nichts für sich, sondern Aktionen des einen Weltgrundes sind (M 581). Dabei will er nur die Folgen entwickeln, die aus dem formalen Charakter der Einheit hervorgehen, und sie nur als notwendig leitende Maximen seiner Untersuchungen, nicht aber als beobachtbare Tatsachen bezeichnen. Es würde immer der Einheit widerstreiten, wenn aus ihr eine zufällige Vielheit entspringen sollte, vielmehr wird die Mannigfaltigkeit der Elemente von Anfang an ein geschlossenes System bilden, die Summe des Wirklichen werden wir uns als eine geschlossene Formel darzustellen haben (II 46. 47). Diesen Grundsatz vom Zusammenhang aller Dinge im All-Einen hat Lotze zum Angelpunkt seiner Metaphysik gemacht, in diesem Gedanken stimmt er völlig mit Leibniz überein und mit diesem, den er hier gern als Führer anerkennt, zieht er aus dieser Betrachtung dieselben weitreichenden Folgerungen. Er findet bei der Voraussetzung des Atomismus die Tatsache der Wechselwirkung schlechthin unbegreiflich und unkonstruierbar. Bestände die Wirklichkeit wirklich aus einer Vielheit absolut selbständiger Substanzen, dann wäre die Tat

sache des Zusammenstimmens schlechthin unbegreiflich. Einen hübschen Vergleich für das Zustandekommen dieser Grundansicht bietet Fr. Paulsen in seiner Einleitung in die Philosophie (p 225): Wenn man über ein Gebirgstal zerstreut eine große Menge Gesteinstrümmer fände, die alle völlig gleiche Beschaffenheit zeigten, dann würde man vermuten, es seien Bruchstücke eines ehemaligen Ganzen. Sollte in unserem Falle etwas ähnliches gelten? Sollten die anscheinend selbständigen Teile der Welt nicht auch, nun freilich nicht Trümmer eines ehemaligen Ganzen, sondern lebendige Glieder eines seienden, einheitlichen Wesens sein? Lotze zieht diese Folgerung. Wechselwirkung und Naturgesetzmäßigkeit weisen darauf hin, daß die Elemente des Weltlaufs sich nicht so fremd und fern sind, als der Atomismus es annimmt, sondern Glieder eines einheitlichen Wesens, einer einzigen Substanz sind.

Hierbei wollen wir beachten, daß Lotze unter Substanz nicht ein unveränderliches Substrat der materiellen Welt versteht. Leibniz setzte das Wesen der Substanz in das Handeln, in die Tätigkeit, Substanz ist ihm gewissermaßen eine Lebenskraft, in ihr wohnt eine gewisse Wirksamkeit oder *ἐντελέχεια* (158, 176). Ganz ähnlich faßt auch Lotze die Substanz als Inbegriff von Kräften und zwar mehr geistigen Kräften (Pf. 78, Str. 102). „Substanz, ein Titel für alles, was zu wirken und zu leiden fähig ist," definiert Lotze absichtlich so dunkel, daß kein Schluß daraus folgen kann (M 481). Nicht durch eine Substanz seien die Dinge, sondern sie seien dann, wenn sie den Schein einer in ihnen vorhandenen Substanz zu erzeugen vermögen (M 480). Die Lotzesche Definition erinnert übrigens auffällig an den ersten Satz Leibnizens in den principes de la nature et de la grâce: „Die Substanz ist ein Wesen, das die Fähigkeit zu handeln besitzt". – Wie wir aus obigem ersehen, verkannte Lotze überhaupt nicht die vielen Schwierigkeiten, die sich bei der Anwendung des unbestimmten Begriffs Substanz auf Dinge an sich und

Erscheinungen, auf Seele und Körper notwendig ergeben müssen.

Ueber den Zusammenhang der Welt sagt Lotze am Schluß seiner Metaphysik, wohl an die mannigfachen philosophischen Lehren von der Harmonie der Welt seit Pythagoras denkend: So ist es ein wahres Wort, daß Gott alles nach Maß und Zahl geordnet hat, aber nicht Maße und Zahlen ordnete er, sondern der Sinn der Welt ist das erste, aus ihm allein rührt das Bedürfnis der Ordnung und die Gestalt her, in welcher sie verwirklicht ist (M 605).

Werfen wir nun einen Rückblick auf beider Lehren vom Zusammenhang der Dinge, so scheint sich, wenn wir die Meinung Lotzes über die Möglichkeit des Wirkens nur oberflächlich mit der des Urhebers der prästabilierten Harmonie vergleichen, eine tiefe Kluft aufzutun, die gerade durch Lotze angeregt in der jüngsten Philosophie zu vielen Auseinandersetzungen geführt hat, die Frage Wechselwirkung oder Parallelismus. Versuche, sie zu überbrücken, sind von vielen Seiten gemacht worden, es sind auch sicher gemeinsame Anschauungen in beiden Richtungen vorhanden. Können wir solche Kreuzungspunkte vielleicht auch bei Leibniz und Lotze finden, ohne den Tatsachen zu große Gewalt anzutun? Was ergibt sich aus dem Vorhergehenden?

Beide Denker hatten selbständige, beseelte Atome zur Naturerklärung nötig befunden und suchen nun trotz deren Selbständigkeit ihr Zusammenpassen klar, ihr Zusammenwirken verständlich zu machen. Sie stimmen überein in dem Gedanken, daß der wirkliche Vorgang des Wirkens uns immer unverständlich bleiben wird. Ein anschauliches Bild von dem metaphysischen Verfahren, durch welches dem Absoluten das Wirken, überhaupt die Erzeugung eines Vorgangs gelingt, ist uns unmöglich, wir können es auch nicht verlangen, einzusehen, was uns eben vorenthalten. Leibniz geht nur weiter zurück, dadurch daß er sämtliches Wirken an den Anfang der Schöpfung legt; das einstimmige Verhältnis

aller Wesen ist auch nur ein Hülfsprodukt unseres Verstandes; wie die inneren Veränderungen auf einander folgen, wird uns stets unbegreiflich sein. Das tatsächliche Zustandekommen des Wirkens legen wir darum ruhig in den Schoß des All-Einen, der die Welt hegt und trägt; unser Wissen wird auch darin Stückwerk bleiben, wie Gott es anfängt, die prästabilierte Harmonie, den Parallelismus zu verwirklichen, wie es ihm möglich ist, die einzelnen Teile in Wechselwirkung treten zu lassen. Dies scheint mir wenigstens ein gemeinsamer Grundzug zu sein.

In Verbindung mit diesen Gedanken steht natürlich auch der andere, daß ein wahrhafter Pluralismus unmöglich ist, existierte er, so wäre die Welt nicht. Alle Dinge haben ihren Schöpfer, Gott ist der Urheber der Monaden — die einzelnen Atome sind Aktionen des einen Weltgrundes; jegliche Wirkung, alles Geschehen kann nur in dem Absoluten stattfinden — Gott hat die prästabilierte Harmonie so gut wie die einzelnen Monaden geschaffen und dadurch den Weltlauf geregelt, er ist ihr Ausgang, aber auch ihr Ziel. Nicht mit Unrecht, möchten auch wir sagen, gibt diese Ansicht, zusammen mit der Annahme der Allbeseelung, eine wunderbare Vorstellung von der Harmonie des Universums (55), nur werden wir sie deshalb nicht für strikte bewiesen ansehen, wie einst Leibniz. Dieser blickte auf das Licht der menschlichen Vernunft noch mit großem Vertrauen und glaubte wirklich alles durch Analogie mit unsern Seelen erklären und verstehen zu können. Daß Lotze in ähnlichen metaphysischen Behauptungen sehr vorsichtig ist, dürfte wohl hauptsächlich Kants Kritik unseres ganzen Erkenntnisvermögens verursachen, die vom unleugbarem Einfluß auf Lotzes Untersuchungen gewesen ist.

Ich weiß sehr wohl, daß man gegen diese Darstellung Einwände erheben kann; in der Tat ist es ein gewagtes, zum mindesten bestreitbares Unternehmen, solche Gedanken von der Begründung im Absoluten Leibniz unterzulegen; daß sie aber

gelegentlich auftreten, hoffe ich dargetan zu haben, und das war mein Zweck, da es nicht darauf ankommt, eine allseitige Darstellung seines Systems zu geben, sondern nur darauf, die Verknüpfungspunkte in zwei verwandten Systemen hervorzuheben. Für diese Absicht muß aber einige Konstruktion erlaubt sein, da es sonst bei dem großen Zeitunterschiede und andern Differenzen unmöglich wäre, das Thema zu behandeln. — Im Laufe der Betrachtung war uns Lotzes Kritik der prästabilierten Harmonie begegnet, dies muß hier zur Darlegung der Meinungsverschiedenheiten genügen, auf die näher einzugehen zu weit, fast ins Unermeßliche führen könnte. Erwähnt sei nur, worauf von vielen bereits hingewiesen ist, daß Lotze in Hinsicht auf die bisher behandelten Punkte die Monadenlehre Leibnizens mit dem Pantheismus Spinozas vereinigt hat, gegen den Leibniz immer kämpft.

### 3. Mechanismus und Teleologie.

Von alters her sind Naturbetrachtungen angestellt in doppelter Art. Zwei Hauptfragen bewegen die Menschheit: Wie sind die Einzeldinge, wie ist die ganze Natur beschaffen und Wozu, zu welchem Zwecke ist sie erschaffen? Ein Versuch zur Aussöhnung der Antworten auf beide Fragen, zur Vereinigung von Mechanismus und Teleologie gehört zu jeder Welterklärung, wir finden auch Leibniz und Lotze eifrig mit diesem Probleme ringen.

Leibniz zeigt sich von seiner Neigung zur mathematischen Naturerklärung getrieben, auch geneigt, den Mechanismus der Natur durchgängig zu behaupten, aber er bezieht ihn nur auf die Erscheinungen der Materie. Weil die erste Materie das rein leidende ist, kann die Bewegung nicht aus ihr kommen, sondern setzt einen bewegenden Körper voraus, danach aber soll und kann sie durchaus mechanisch erklärt werden. Alle Qualitäten der Körper, die verschiedenen Aggre-

gatzustände werden auf Bewegung reduziert, dadurch ist der mechanischen Anschauungsweise ein großer Spielraum eröffnet. In körperlichen Dingen muß alles mechanisch erklärt werden, sagt Leibniz ausdrücklich, ja selbst im Organischen ist, wenn nicht die Erzeugung, so doch die weitere Entwickelung ein rein mechanischer Vorgang durch Entschachtelung und Umbildung (207). Die Lehre von der natürlichen Entwickelung der Substanzen aus ihren eignen Kräften stellt Leibniz den Lehren des Okkasionalismus entgegen, welcher die Wirkungen in der Körperwelt, ja teilweise auch in der Geisteswelt nur durch göttliches Eingreifen stattfinden lassen wollte, wie bei einer Theatermaschinerie (Th. I, 212). Die organischen Körper sind bis auf ihre kleinsten Teile Maschinen, natürliche Automaten, nur daß sie die künstlichen unendlich übertreffen (166).

Die mechanische Naturerklärung will er aufrecht erhalten, indem er ihr eine dynamische Grundlage, jene Kräfte der Monaden, gibt. So versuchte er auch hier die Welt mathematisch zu begreifen, was besonders wegen der Erkennbarkeit der kleinen Differenzen immer von Nutzen sei (S. 401), nur das Geistige und alle innern Handlungen der einfachen Substanzen lassen sich aus mechanischen Gründen nicht erklären, sondern eben nur aus der Natur der Monaden (153). Da alle Zustände der Körper aus der Betätigung der bewegenden Kräfte hervorgehen, so ist die mechanische Betrachtung aller körperlichen Vorgänge durchaus berechtigt.

Nur der Mechanismus selbst kann nicht wieder mechanisch abgeleitet werden, sondern verlangt eine tiefere Begründung; diese setzt er als metaphysische der mechanisch-physischen entgegen; in dem Mechanismus müssen die Prinzipien von dem Abgeleiteten unterschieden werden, der Ursprung des Mechanismus kann nicht wieder aus einem stofflichen Prinzip und mathematischen Gründen, sondern nur aus einer höheren Quelle fließen (179, 180). Man darf nie vergessen, daß die eigentliche Basis, das letzte Grundgesetz in der Zweck-

mäßigkeit liegt; die wirkenden Urſachen hängen von den Zweckurſachen ab. Daraus folgt und darauf ruht die Grundanſicht, daß teleologiſche und phyſiſch-mechaniſche Weltauffaſſung ſich nicht ausſchließen, ſondern durchgängig mit einander zu vereinigen ſeien; die wahre Phyſik muß aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheit geſchöpft, alles muß aus den Zweckurſachen erklärt werden (37).

Eine Urſache die zugleich Grund und Ziel ihrer Wirkſamkeit iſt, nennen wir causa finalis oder Zweck und durch ihn erklären wir die lebendige Wirkung der Dinge. Leibniz vereinigt in dem Begriff der Monade die beiden Prinzipien der Kauſalität und Teleologie, welche vor ihm den durchgreifenden Gegenſatz der Syſteme ausmachten. „Ich gebe zu daß im einzelnen die Wirkungen der Natur mechaniſch erklärt werden können und müſſen, wobei jedoch ihr bewunderungswürdiger Zweck und Nutzen, den die Vorſehung zu erzielen gewußt hat, nicht außer acht gelaſſen werden darf", ſchrieb Leibniz 1687 über die Geltung der Zwecke in der Natur an Bayle, als er ihm ſein Geſetz der Stetigkeit auseinanderſetzte (38). Die Verſöhnung dieſes Gegenſatzes hat er frühzeitig als ſeine Aufgabe erkannt, ja man könnte mit K. Fiſcher behaupten (372), daß er der erſte geweſen iſt, der dieſe Aufgabe mit voller Klarheit begriff und zu ihrer Löſung in ſeinem Syſtem den umfaſſenden und tief durchdachten Verſuch machte. Darin allein liegt die einzige und weltgeſchichtliche Bedeutung dieſes Philoſophen (F. 372. 400). Nichts hat Leibniz öfter und nachdrücklicher erklärt, als daß wahrhafte Philoſophie in ihrer Welterklärung das Prinzip der Zwecke mit dem der wirkenden Urſachen vereinigen müſſe.

Im ganzen betrachtet muß jede Entwickelung zweckmäßig ſein und durch Zweckbegriffe erklärt werden, der Mechanismus bildet nur das notwendige Mittel in der Entwickelung des Individuums, die Monade ſtrebt durch unendlich viele Zwiſchenſtufen fortſchreitend einem Ziele zu, das ihr von Natur gegeben iſt. Das Seelenreich iſt das Ziel der Körper

welt, das moralische Reich der Gnade ist der letzte Zweck des physischen Reiches der Natur (171). Der Zweckbegriff ist das umfassende, das metaphysische Prinzip, welches dem physischen der wirkenden Ursachen nicht neben-, sondern übergeordnet ist. „Ich bin der Ansicht, daß die Zweckursachen nicht bloß in der Ethik und der natürlichen Theologie für die Tugend und Religiosität, sondern selbst in der Physik zur Auffindung und Entwickelung verborgener Wahrheiten von Nutzen ist (181)". „Dies darf uns nicht Wunder nehmen, weil in der Natur alles organisch und von dem allweisen Urheber nach Zwecken eingerichtet ist, und nichts in der Natur für ungeordnet erachtet werden darf, wenn sich bisweilen auch nur die Masse unsern groben Sinnen zeigt (212)", ein Wort, das wir in mancher Hinsicht auch heut noch anerkennen können.

In der allgemeinen Idee der Kausalität ist notwendig die Idee der absoluten Kausalität eingeschlossen, aus dem Reich der relativen, bewirkenden Ursachen kommen wir zur absoluten Ursache, zu Gott. So kommt die Leibnizische Naturbetrachtung aus physikalischen Gründen zum Gottesbegriff, diese höchste Kraft gehört aber nicht mehr zum Naturzusammenhang, weil sie nicht mehr beschränkt ist, sie ist vielmehr der Schöpfer der Welt, die Gründe ihres Daseins liegen in etwas Außerweltlichem (217). Gott ist zugleich die höchste Kraft, der Endzweck, den alle übrigen Monaden erstreben, und die höchste Macht, welche das Dasein der Monaden bewirkt hat. In Gott liegt nicht nur der Grund, sondern auch der Zweck aller Dinge; er beweist nicht nur seine Größe und Macht in der Schöpfung der Welt, sondern auch seine Güte und Weisheit in deren Verfassung und Bauplan. Die Welt ist so nicht nur die bewundernswerteste Maschine, die der Weltbaumeister geschaffen hat, sondern auch, soweit sie aus Geistern besteht, der beste Staat, den der Weltbeherrscher regiert (222, 171). So wird der Glaube an die Möglichkeit des höchsten Gutes der feste

Punkt in der Weltanschauung, die erscheinende Zielstrebigkeit der Körper des leiblichen Lebens wird zur Spiegelung der wirklichen Zielstrebigkeit eines inneren Lebens; auch die Reiche der wirkenden und der Endursachen stehen in einer prästabilierten Harmonie wie Geist und Körper, kein Reich darf durch das andere in seinen Gesetzen gestört werden (169).

Nicht zu viel glaube ich zu behaupten, wenn ich sage: alle diese Aussprüche Leibnizens könnten auch in Lotzes Schriften stehen, der seinen Standpunkt selbst als teleologischen Idealismus bezeichnet und dem Mechanismus trotzdem seine Berechtigung als Form des endlichen Daseins zugesteht. Lotze versteht dabei unter dem Mechanismus die Gliederung der Mittel durch welche entweder ein bestimmter Zweck verwirklicht oder die Bereitschaft zur Erfüllung verschiedener zusammengehöriger Aufgaben gesichert wird, die Gesamtheit aller der allgemeinen Normen, nach denen jedes einzelne in der geschaffenen Welt auf jedes andere wirkt; so kann ihm die Stiftung des Mechanismus als die erste ethische Tat des Absoluten gelten (M. 429. Str. 57).

Der denkende Geist betrachtet die bloße Möglichkeit, in gewisse Verhältnisse zu kommen, als eine reale Eigenschaft des Dinges und verlegt sie so in Gestalt einer Kraft in das Innere des Dinges. Kräfte sind aber nichts in den Dingen wirklich Vorhandenes, sondern die Dinge erlangen solche Kräfte nur zuweilen, sie haben dann scheinbar Kräfte, wenn sie etwas bewirken (P. I. 154). Gar kein Naturerzeugnis wird durch bloße Gesetze verwirklicht, sondern immer nur dadurch, daß es Anwendungspunkte für diese Gesetze im Lauf der Dinge gibt; auch jedes Produkt einer zweckmäßigen Tätigkeit wird nur nach mechanischen Prinzipien verwirklicht, sobald die ihm entsprechende Kombination jener Punkte gegeben ist. Nichts hindert daher die Annahme, daß im Ganzen des Naturlaufs eben diese Data durchgängig nach Zwecken kombiniert sind (Gesch. 521). Das alleinige Wirken

der Seele macht es noch nicht; wenn wir uns auch Flügel wünschen, es mangeln doch die mechanischen Voraussetzungen, und der Wunsch kann nicht erfüllt werden (P. I. 200 f.). Als Charakteristik des Mechanismus kann der Grundsatz dienen, daß im Falle des Zusammenwirkens vieler Kräfte an demselben Objekte keine die Wirkungstendenz der übrigen ändere, vielmehr jede so zu wirken fortfahre, als wären die übrigen nicht vorhanden (M. 453).

Wie in der anorganischen Natur, so geht auch im Organismus alles mechanisch d. h. nach physikalischer Gesetzmäßigkeit vor sich, alles Geschehen im lebenden Körper unterscheidet sich von dem unbelebten, physikalischen Geschehen nicht durch prinzipielle Verschiedenheit der Natur und Wirkungsweise, sondern durch die Ordnung der Angriffspunkte, der lebende Körper als Mechanismus betrachtet von allen anderen Mechanismen nur „dadurch, daß in ihm ein Prinzip immanenter Störungen aufgenommen ist, die durchaus keinem mathematischen Gesetze ihrer Stärke und Wiederkehr folgen", sagt Lotze in einem Aufsatze über „Leben und Lebenskraft" (P. I. 204, 207). Die Anerkennung dieses Geltungsbereiches des Mechanismus durchzuführen ist der Zweck seiner medizinischen und physiologischen Schriften; es ist ihm derartig gelungen — er wurde dabei allerdings vom herrschenden Zeitgeist unterstützt —, daß er später in der großen Metaphysik mehr auf den andern Teil der Frage ein geht, wie sich die unvermeidliche mechanische Behandlung der Lebenserscheinungen mit den alten Forderungen der Zweckerklärung verträgt.

Man kann den Weltlauf nicht als eine Reihenfolge diskreter, plötzlicher Zustände ansehen, ohne ihn ganz wieder in ein System von Elementen zu verwandeln, die alle zugleich gelten oder sind, völlig unähnlich der Wirklichkeit, deren Glieder auf einander folgen. Die Stetigkeit des Übergangs ist darum nicht nur ein formales Prädikat, sie ist vielmehr eine unentbehrliche Voraussetzung, ohne welche die Wirklichkeit des Werdens überhaupt nicht denkbar ist, ein Satz, der

ganz mit Leibniz Voraussetzung der Stetigkeit als eines zur Naturerklärung nötigen Grundprinzips übereinstimmt.

„Die Physiologen werden niemals den überwältigenden Eindruck auslöschen, den die Zweckmäßigkeit der organischen Bildung auf jedes unbefangene Gemüt macht, und sie werden nie davon überreden, daß diese wunderbare Tatsache der Nachforschung nach einer besonderen Ursache unbedürftig sei" M. 447). (Mikrok. Vorrede; I, 410 ähnlich). Nachdem er die ausnahmslose Geltung des Mechanismus nachgewiesen hat macht sich Lotze daher an die Aufgabe, ihn dennoch der Zweckmäßigkeit unterzuordnen, die Causalwelt auf Teleologie zu begründen. Die Welt der Formen hatte, wie schon früher erwähnt, nur den einen Zweck, der Welt der Werte zu dienen; er vertraut ganz auf die Überzeugung, die Welt habe Sinn und Vernunft und sei wesentlich zur Erreichung eines höchsten sittlichen Gutes bestimmt (Gesch. 50). Die Gewohnheit der Physik, alles aus bloßer Zusammensetzung von Kräften zu erklären, hielt er nicht für allgemein berechtigt; erklärlich wird erst alles, wenn man auch das beständig vorhandene umfassende M. das Mitspielen eines Weltgeistes, als eine der komponierenden Bedingungen in Betracht zieht (Nat. 95).

„Daß nur ein Anfang der Welt den gemeinsamen Grund ihrer Gesetze, ihrer Gestalten und Worte enthalte daß das Wertvollste zugleich das Erste und Letzte sei: diese Überzeugung halten wir fest (III, 458)". Überblicken wir die Metaphysik; in welche Züge läßt sich ihr Inhalt fassen? Es ist der fortwährende Prozeß der teleologischen Erfüllung. Um die Begriffe des Grundes, der Ursache und des Zwecks gruppiert sich der Zusammenhang der Dinge. Materie, Kraft und sinnliche Erscheinung sind die Spitzen der kosmologischen Betrachtung; lauter Begriffe, welche den Zusammenhang der Bewegung aus dem noch unerfüllten in den erfüllten Zweck festhalten. Dieses Übergehen aus dem vorausgesetzten Wesen durch die Erscheinung zum erfüllten Wesen ist die Seele der Metaphysik; alles hängt daran daß ein Sein

lollendes da sei, das dieses Spiel der Gedanken in Bewegung setze, so äußert sich Lotze schon in seiner ersten Metaphysik 1841 (p. 524 f.). Eine letzte Ursache, aus der mit blinder Notwendigkeit alles hervorginge, würde nie unsere Erkenntnis befriedigen; wir würden vielmehr immer verlangen, daß nicht alles nur so, sondern um irgend eines wertvollen Zweckes willen da sei. Der Irrtum der idealistischen Philosophie war es, ihre Interpretationen des Sinnes der Erscheinung zugleich für die kausale Konstruktion ihres Zustandekommens auszugeben (M. 455). Nicht darin haben jene Männer von eminenter Denkkraft geirrt, daß sie überhaupt nach Zielen und Zwecken suchten, wohl aber darin, daß sie dieselben so überwiegend häufig in Nichtigem und Inhaltlosem zu finden glaubten; das Leben des Absoluten kann nicht im tiefsten Sinn erfaßt sein, wenn wir es ein paar ärmliche, formalistische Evolutionen, fast möchte ich sagen Turnkünste, uns vermachen lassen.

Lotze kommt auf den allgemeinen Gedanken: Die Ordnung der Natur beruht nicht auf einem zusammenhanglosen Haufen einzelner Satzungen, sondern in den ursprünglichsten Eigenschaften des Wirklichen und in den notwendigen Wahrheiten der Mathematik zusammengenommen liegt eine wunderbare Vernünftigkeit, die uns an unzähligen Punkten den Eindruck eines ausgesuchten Zusammenstimmens zu beabsichtigten Zielen gibt. Nicht auf einen fremden Boden des Selbstverständlichen ist nachher mühsam das Zweckmäßige gepflanzt, sondern in dem Selbstverständlichen selbst liegt eine eigene tiefe Zweckmäßigkeit (M. 422), der Mechanismus ist nicht durch seine eigene Tugend entstanden, sondern von Gottes Weisheit geschaffen (P. I. 204). Es ist also nicht eine unabhängige, dem Absoluten feindlich gegenüberstehende Macht, die uns in der mechanischen Gesetzmäßigkeit entgegentritt, sondern vielmehr die eigene Wirksamkeit desselben, die das Absolute in der Welt der Erscheinungen überall anerkannt wissen will.

Diese Worte sprechen genügend dafür daß beide Denker das Verhältnis der mechanischen zur teleologischen Weltauffassung in gleicher Weise ansehen. Man könnte hier fast darüber streiten, wer die ihm von seiner Zeit gebotenen Hilfsmittel besser ausnützt und mehr beachtet. Wenn auch die Ausdrücke in beiden Systemen mit Rücksicht auf die verschieden geformte Grundlage etwas anders lauten ihr gemeinsames Ziel bleibt es doch, nicht den mechanischen Weltzusammenhang als das letzte anzusehen, sondern diesem in der Zweck- und Wertbetrachtung einen tieferen Sinn zu geben, die causa efficiens mit der causa finalis zu vereinigen, die Gesetze auf den Zweck, die Kausalwelt auf Teleologie zu begründen. Die Berücksichtigung dieser beiden Forderungen welche die Welt uns stellt der Versuch, den Gegensatz nicht zu vertiefen, sondern zu versöhnen, befriedigt uns immer wieder, da wir die Natur nicht als ein durch starre Formeln geleitetes, wenn auch noch so unendlich hohes Ganze denken können, sondern ihr immer und immer von neuem warmes Leben unterlegen. Dabei meinen wir mit der Zweckmäßigkeit nur die Form, in welcher sie uns Menschen entgegentritt, in welcher wir das erkennen was in Wahrheit ganz anders geartet und beschaffen sein kann, da wir die Welt nie in Begriffen werden erschöpfen können.

## 4. Erkenntnistheorie der beiden Philosophen.

Nachdem wir in der Atomentheorie, der Lehre vom Zusammenhang der Dinge und dem Verhältnis der mechanischen und teleologischen Naturerklärung drei Gebiete kennen gelernt haben, in denen beide Systeme die hervorgehobenen gemeinsamen Züge haben wird es sich nun darum handeln, ihre Verwandtschaft in spezielleren Fragen besonders der Erkenntnistheorie zu untersuchen und auf übereinstimmende Gedanken hin zu prüfen. Aber schon in den ersten meta-

physischen Problemen, in den Begriffen des Seins und der Substanz, bemerken wir große Unterschiede, die wir noch einmal hervorheben wollen: Das reine Sein bekämpft Lotze auf Schritt und Tritt und setzt an seine Stelle ein beziehungsreiches Sein, das stets in Wechselwirkung mit allem steht (III, 465; M. 27 ff); an die Stelle der starren, sich ewig gleich bleibenden Substanzen setzt er solche, die veränderlich sein sollen; für die Wechselwirkung tritt bei Leibniz ein Parallelismus ein. Auf die Gründe der Differenzen hatten wir schon hingewiesen; wenn aber schon in den Grundanschauungen so große Verschiedenheiten eintreten, wie viel mehr wird da nicht bei der Erörterung spezieller Fragen die Gemeinschaft aufgehoben werden! Statt aller Vermutungen lassen wir kurz die Philosophen selbst über die beiden erwähnten Probleme reden.

Der Gedanke liegt Leibniz nahe, daß für uns gegenwärtig eine vollkommene Erkenntnis unmöglich ist, wir hoffen aber, daß unsere Seelen nach Vollendung strebend einst das Ganze umfassen, daß aus unserer beschränkten Erkenntnis durch Erfahrung einst die ewige Wahrheit werde. Von dem Übervernünftigen begreifen wir einstweilen nur, daß es ist, nicht, warum es ist, nur das ὅτι, nicht das διότι. Den Geist eine tabula rasa zu nennen, sei eine unfruchtbare Redensart, urteilt Lotze (Gesch. 8) und in dem nämlichen Sinn, nur viel weitläufiger Leibniz in den nouveaux essais: In der Seele gibt es wirklich einige Denkmaterialien oder Gegenstände des Verstandes, welche die äußeren Sinne nicht hergeben, nämlich die Seele selbst und ihre Verrichtungen (S. 251). Diese Funktionen werden zwar erst im Leben ausgebildet, aber die äußeren Eindrücke sind nur Anstöße ihrer Entwickelung, die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich so und nicht anders zu entwickeln, liegt im Grunde der Seele; so gilt der Satz des Aristoteles — vielleicht wird er ihm in Anspielung auf π. ψυχῆς, B. III, Kap. 4, § 11 zugeschrieben — nihil est in intellectu, quod non fuerit in

sensu, nur setzt unser Polyhistor hinzu: excipe nisi intellectus ipse (S. 82). Durch den Begriff der Geistesanlage findet Leibniz so wieder den möglichen Mittelweg zwischen Descartes und Locke, zwischen Idealismus und Realismus.

Auf diesen Voraussetzungen baut sich das weitere auf mit Hilfe der kleinen Vorstellungen, die das Mittelglied zwischen Geist und Natur in dem Stufengange der Dinge sind; der Geist transformiert gewissermaßen nur jene präformierten Begriffe zu anders gearteten Funktionen, den wirklichen Erkenntnissen. Ausführlicher auf die Psychologie Leibnizens einzugehen würde zu keinen neuen Vergleichspunkten führen; sein ganzes System könnte man eine Psychologie nennen, da alle Monaden Seelen sind.

Leibniz war im Verhältnis zu Lotze noch rein spekulativer Philosoph; wenn Lotze auch überall die mechanische Anschauung durchführen will, in der Erkenntnistheorie denkt doch auch er spekulativ und ist hiermit im Banne der großen idealistischen Konstrukteure, ja er selbst fühlt sich in dieser Hinsicht sogar als Vertreter der echt deutschen Philosophie, worin er sicher nicht Unrecht hat, denn dieser Hang zur idealen Anschauung wohnt nun einmal in uns (L. 570). Nach seiner und Kants Lehre kann die empirische Aufsuchung von Gesetzen der Wirklichkeit ihre Aufgabe nicht ganz aus eigenen Mitteln lösen, ohne synthetische Urteile a priori vorauszusetzen; ohne ihre Geltung gibt es keine Wissenschaft. Hartmann behauptet (49), dies streite gegen die Ansichten der Naturwissenschaft sei ein heut überwundener Standpunkt; wir können uns aber nicht davon überzeugen, vorausgesetzt, daß man obige Aussagen im Sinne Lotzes versteht, daß Welt mehr als Materie ist.

Ob es nun reale Außenwelt gibt oder nicht ist es klar daß wir von ihr nur durch Vorstellungen wissen können denn in Person kann diese Welt nicht in uns übergehen (Rel. 54). Deshalb sind auch alle unsere Erkenntniselemente

subjektiv, in Wirklichkeit ist für Lotze alle Erkenntnis eine Wechselwirkung realer Elemente; auch Farben, Klänge sind Produkte unseres Geistes als Antworten auf äußere Anregungen, das Reich der Dinge kann nur die Reihenfolge der Veranlassungen für die verschiedenen unserm Geiste möglichen Reaktionen bilden (Gesch. 17, 561). Vorstellungen sind nie das, was sie bedeuten, die blauen sind nicht selbst blau, die vorstellenden Tätigkeiten rechts und links, schwarz und weiß sind einander nicht entgegengesetzt, so daß sie sich nach Analogie von Kräften hemmen müßten (Ps. 18). Die Vorstellungswelt ist für uns die denknotwendige, in ihr liegt auch jenes Höhere und Wertvollere, welches das Wesen bezeichnet; in der Auffassung des Sinnes, des Zusammenhangs und der Gesetze, welche diese innere Erscheinungswelt beherrschen, liegt für uns vorwiegend die Erkenntnis der Wahrheit (L. 491). So gilt ihm Philosophie, worauf schon in der Einleitung im Vergleich zu Leibniz hingewiesen ist, für eine Bestimmung innerhalb der gesetzten und uns selbst unbekannten Schranken, welche uns unser irdisches Dasein zieht, eine in sich zusammenstimmende Ansicht der Welt zu gewinnen, die uns wertvolle Ziele zu stellen und zu erreichen lehrt. Die Formen des Erkennens werden wahr sein, sobald sie dem dienen, was sein soll (M. 519). Eine absolute Wahrheit, welche den Erzengeln im Himmel imponieren müßte, ist ebenso wenig der Zweck seiner Philosophie, wie der der Leibnizischen (M. 182). In Bezug auf den letzten Grundsatz bleibt uns nur das Zutrauen auf die Vernunft und der Glaube, daß überhaupt Sinn in der Welt ist, daß die Natur eben unserem Geist nur solche Denknotwendigkeiten gegeben habe, die mit ihr selbst übereinstimmen (L. 447; M. 185).

### 5. Die Stellung der beiden Philosophen zu ihrer Zeit; ihr Idealismus.

Nach den allgemeinen Gesichtspunkten, die sich im Laufe der Untersuchung ergeben hatten, haben wir mannigfache

Übereinstimmungen, aber auch große Unterschiede gefunden die sich nicht nur bei der Behandlung besonderer Gebiete sondern auch schon in den Grundanschauungen geltend machten. Zum Schlusse wollen wir nun noch einen Blick auf die Fluchtlinie, auf welche die parallelen Richtungen der Weltbilder konvergieren, nämlich auf ihren Idealismus werfen; dazu haben wir einmal die Stellung, welche beide zu ihrer Zeit einnehmen, zu betrachten, zum andern das gemeinsame Ziel, welches sie verfolgen, ins Auge zu fassen, da uns dies vielleicht am besten zu einem zusammenfassenden Gesamturteil Anleitung geben kann, wie es ja auch in der Einleitung als ein Anlaß zur Untersuchung hingestellt worden ist.

Außer Nikolaus Cusanus und Kepler hat vor Leibniz kaum ein Deutscher tiefere in der Geistesgeschichte noch spät fortwirkende, charakteristische philosophische Gedanken der Mit- und Nachwelt überliefert. In Leibniz und seinen Zeitgenossen regt sich zuerst in Deutschland das Verlangen, den Vorhang der gewöhnlichen Weltansicht aufzuheben und diese mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Zeit in Einklang zu bringen. Leibniz' universalgeschichtliche Kenntnis, sein alle Gebiete des Wissens umfassender Geist machte ihn zu einem tüchtigen Nachfolger Keplers in der großen Aufgabe der Menschheit ein harmonisches Weltbild aufzubauen. Leibniz hat auch das Glück gehabt, unter seinen Mitmenschen mehr Mitarbeiter, unter der Nachwelt mehr Nachfolger zu finden, als der erste Begründer von der harmonice mundi; mit Stolz und vollem Recht können wir Leibniz den Grundstein der spezifisch deutschen Philosophie nennen. Als Philosoph nahm er der ausländischen Wissenschaft gegenüber Stellung in einem charakteristisch deutschen Sinn, der sich aus den gleichzeitigen Stimmungen Deutschlands erklärt, die Leibniz teilte. War nämlich die englisch-französische Philosophie hauptsächlich mathematisch-mechanisch so macht Leibniz das innere Leben, das Unkörperliche geltend und setzt dem Stoffe die Kraft entgegen.

Wenn wir Lotzes System mit einem früheren idealistischen vergleichen wollen, so werden wir durch viele Anklänge sofort an Leibniz erinnert. Von den späteren konstruierenden idealistischen Systemen, zu denen auch Lotze im Gegensatz steht, zeichnet sich Leibniz durch die Berücksichtigung der mechanischen Anschauungen aus; wir haben die Behandlung der Frage nach der Gültigkeit des Mechanismus bei beiden bereits eingehender vergleichen können. Auch Lotze stellt sich, wie einst sein Vorläufer, der rein mathematischen, materialistischen Weltansicht, die sich zu behaupten drohte und das Interesse von dem Idealismus abgelenkt hatte, energisch entgegen; sein Verdienst ist es, in einer Zeit, wo durch die Schuld der früheren Denker alle Spekulation über metaphysische Fragen fast ganz darnieder lag, mit Beharrlichkeit an diesen festgehalten und dadurch und auch durch seine eigenen Gedanken die Metaphysik mehr in den Vordergrund gerückt zu haben, als eben Agnostizismus und Realismus sie zum alten Eisen zu werfen und ihre Herrschaft zu entfalten sich anschickten.

Wollte man alle Ähnlichkeiten bis auf den Grund ausschöpfen, so könnte man mit einigem guten Willen nicht schwer Leibniz' Stellung zu Descartes, Spinoza und Locke mit der Stellung Lotzes zu Kant, Hegel und Herbart beziehungsweise vergleichen. Die Ausführung dieser Parallele — ich weiß nicht, ob sie schon jemand ausgesprochen hat — würde uns etwas zu weit vom eigentlichen Thema abführen: Descartes und Kant bilden jeweils die Voraussetzung der ganzen Zeitphilosophie, die beiden andern dagegen bringen jeweils das Eigentümliche und Charakteristische im Leibnizischen wie im Lotzeschen System hervor.

Vom Thema sei eine kleine Abschweifung auf eine rein äußerliche Tatsache erlaubt, die für die Vielseitigkeit beider Männer Zeugnis ablegend einen auf ganz anderem Gebiet liegenden Vergleichspunkt bietet. Dieser nebenbei erwähnens-

werte Punkt ist ihre Fürsorge für die deutsche Sprache; denn meiner Ansicht nach ist K. Fischers Aufforderung (Vorwort XI), die philosophischen Fragen mit der Literatur zu verbinden, berechtigt. Hat auch Leibniz, um den Gebildeten seiner Zeit möglichst verständlich zu sein, seine wissenschaftlichen Werke und Abhandlungen meist französisch und lateinisch geschrieben, so „mahnt er doch die Teutschen, ihren Verstand und Sprache besser zu üben" und spricht 1697 einige „unvorgreifliche Gedanken betreffend der Übung und Verbesserung der deutschen Sprache" aus. Der Berliner Akademie der Wissenschaften stellt er ausdrücklich als Aufgabe die Pflege der deutschen Sprache, „damit die uralte teutsche Hauptsprache in ihrer natürlichen anständigen Reinigkeit und Selbstand erhalten werde". Thomasius in seinen deutschen Vorlesungen und Wolff mit seiner Prägung der uns heut geläufigen deutschen philosophischen Fachausdrücke brachten späterhin praktisch diesen Leibnizischen Gedanken zur Geltung. Wenn W. Scherer sagt (252): Leibniz' deutsche Prosa habe etwas Frisches, Geistreiches, Lebendiges und Feines, was man nicht vielen seiner Kollegen nachrühmen kann, so gilt dies auch von Lotze, den wir billiger Weise zu unsern philosophischen Klassikern rechnen können; im Ausdruck und Satzbau ist er ein Meister, wenn auch unserer Zeit seine Perioden mitunter zu lang erscheinen mögen, in der formvollendeten Darstellung eines wissenschaftlichen Systems werden sich wohl nur wenige mit ihm messen können. Selbst den stetigen wohlgeprägten mündlichen Vortrag heben seine Schüler rühmend hervor und mit Recht sind Abschnitte aus seinem Mikrokosmus als Musterstücke deutschen Stils abgedruckt worden (Ästh. 94).

Die vorhin erwähnte Vielseitigkeit beider, die Beherrschung der mathematisch-mechanischen Theorie bei Leibniz, die Kenntnis der Medizin, Physiologie und der Naturwissenschaften bei Lotze, läßt ihre gemeinsame, im Laufe der

Darstellung schon öfter hervorgetretene Tendenz die Berechtigung der von verschiedenen Seiten gestellten Forderungen genau abzuwägen und so die entgegengesetzten Standpunkte in den Wissensgebieten möglichst zu versöhnen, erklärlich erscheinen.

Leibniz hat es des öfteren ausgesprochen, daß die meisten Sekten in dem, was sie behaupten, Recht hätten, weniger in dem, was sie leugneten; man müsse sich zu verständigen wissen. Er hasse den Sektengeist und die Kritik, die nur zu tadeln wüßte; nichts sei nachteiliger für die Erfindung. So vereinigt er mannigfache Ideen in seiner Philosophie, so vereinigt das Prinzip der Monade den gesamten Idealismus der Philosophie, Plato, Aristoteles und die Scholastik. Er ist geneigt, überall Keime der Wahrheit zu finden, in jedem Buche erklärte er etwas Gutes gefunden zu haben. Nach Leibniz' Dafürhalten muß die richtige Philosophie Plato mit Aristoteles und Demokrit zu verbinden wissen (S. 55), seine Weltansicht versöhnt die Gegensätze der Systeme, sie bemächtigt sich ihrer Wahrheiten und indem sie so eine Weltgeschichte von Begriffen in ihrem Prinzipe vereinigt, bildet sie ein allseitiges und universelles System. In vielen, fast allen entscheidenden Punkten zeigt die Leibnizische Philosophie, wie jede Mittelrichtung ein Janusgesicht, sie blickt nach zwei Seiten und sucht zwischen ihnen einen brauchbaren Übergang. Welt und Natur werden zuletzt aus Gott hergeleitet, selbst die Physik erhebt sich damit zur Theologie, alles einzelne muß mechanisch, alles Allgemeine teleologisch erklärt und auf diese Weise die Religiosität mit der Vernunft in Einklang gebracht werden (58). Dies betrachtete er, wie wir wissen, als seine Lebensaufgabe, zu deren Lösung er viele Versuche unternommen hat; seine Theodicee ist aus diesem Bestreben hervorgegangen; seine sicherlich sehr ernst gemeinten Einigungsversuche haben ihn aber schließlich der Art mit allen Parteien verzwistet, daß der größte Mann seiner Zeit ein ganz unrühmliches Leichenbegängnis fand.

Eng ſchließt ſich die Monadenlehre an die Beſtrebungen der neueren Naturerklärung an; von der Mathematik geht Leibniz aus, eine mathematiſche Pſychologie, zuletzt eine Welttheorie iſt ſein Ziel, das mehr oder weniger der ganzen Zeit vorſchwebte. Seine Bemühungen, die theologiſche und kosmologiſche Naturauffaſſung, die Ableitung aus Gott und die Erklärung durch Naturgeſetze zu vereinigen, hat er nach unſerer Meinung nicht erreicht, es bleibt bei ihm ein gewiſſer Pluralismus. Das Prinzip der Stetigkeit und der Analogie bringt ihn zur Monade, ſeine Monade iſt ein wirklich abſolut einfaches Ding, andrerſeits aber auch ein Mikrokosmus; in der höchſten Monade ſind alle andern gewiſſermaßen erhalten ſie ſtreben nach dieſer Stufe; ein Pantheismus iſt ſein Syſtem, das Leibniz als theiſtiſches rühmt. Die Bedeutung ſeiner Philoſophie liegt in dem ihr eignen Idealismus, der zum erſtenmal konſequent durchgeführt iſt, dann vielleicht auch in der ſcharfen Scheidung von metaphyſiſchen Dingen an ſich und empiriſchen Erſcheinungen, die zu Kant überleitet (Wundt).

Was ihn hier Lotze nahe bringt, iſt die teleologiſche Anſicht, daß die Mathematik zwar einen Teil der intellektuellen Welt ausmache und am meiſten geeignet ſei, Zutritt zu derſelben zu gewähren, daß jedoch ihr wahres Innere etwas mehr iſt, als nur Mathematik (135). Auch die phyſiſchen Wahrheiten ſollen von den moraliſchen abhängen, weil die Natur durch ihre Beziehung zu Gott eine moraliſche Bedeutung habe; in allen Teilen der Welt ſteckt etwas Sittliches die phyſiſch-mechaniſchen Geſetze der Körper ſollen mit den ethiſch-logiſchen Geſetzen der Seele in Verbindung gebracht werden, ſie ſollen zwei Reiche ſein, von welchen keines in ſeinen Geſetzen geſtört werden darf, welche aber doch in ſolcher Harmonie ſtehen und von Gott ſo eingerichtet ſind daß ſie auf das Beſte als letzten Zweck hinauslaufen. In der Weltordnung iſt die Körperwelt nur das Mittel wodurch ſich das Seelenreich entfalten kann; das Seelenreich iſt das Ziel der Körperwelt, die moraliſche Welt iſt der letzte Zweck der natür

lichen (171). Moralismus und Mechanismus sind also nicht verschiedene Welten so wenig wie Körper und Seele verschiedene Wesen sind. Diese Absicht gibt der Leibnizischen Philosophie die entscheidende Bedeutung, den dogmatischen Standpunkt wenigstens zum Teil überwunden und damit eine neue Epoche der Philosophie eingeleitet zu haben.

Was wir eben bei Leibniz durchführten, das ist auch Lotzes oft ausgesprochener Herzenswunsch: den Streit zwischen mechanischer und religiöser Anschauung der Dinge zu versöhnen. Der innerste Kern seiner Metaphysik liegt in dieser Sehnsucht nach der entschwundenen Einheit von Wissen und Glauben in der Erfüllung der Forderungen des Gemüts, die sich die Menschheit von keiner Wissenschaft rauben lassen wird. Die Überzeugung möchte er wecken, daß jener Streit durch zu frühes Abbrechen der Untersuchung verursacht ist, daß wir doch auf eine Einheit hoffen dürfen, auf welche uns unser ethisches Bedürfnis hinweist (M. Schluß; Mikr. Einleitung). In Lotzes ganzem Charakter lag es, im Leben wie in der Wissenschaft alle scharfen Gegensätze zu harmonisieren. Die Naturwissenschaft und die Philosophie seiner Zeit hat er dabei besonders in Betracht gezogen und durch scharfsinnige vorsichtige und gründliche Abwägungen ein System voll von so vielen eigentümlichen Beziehungen zu früheren philosophischen Weltansichten geschaffen, daß wir gar oft Anklänge heraushören können, daß manche Meinung früherer Denker irgendwo zum Mitschwingen kommt. Trotzdem ist es kein eklektisches System, diese Meinung soll gerade das eben gebrauchte Bild verhüten. Von Lotze selbst gilt, was er über Fechner bemerkt, daß seine Auffassungsweise (der Atome) sich selbständig und namentlich nicht abhängig von Herbart gebildet habe (P. III. 225). Sein System ist kein Haufen zusammengewürfelter Steine, sondern ein durchaus stilgerechtes Gebäude, das in allen Teilen dem zu Grunde gelegten Plan getreu bleibt, wenn auch bei der Ausführung im Einzelnen

manche seiner Ansichten sich während seiner vierzigjährigen Wirksamkeit erst herausgebildet haben. Als Definition und Ziel seiner Philosophie stellt er aber schon 1841 dasselbe hin, was er 1879 an der früher schon zitierten Stelle der großen Metaphysik (p. 182 ausgesprochen hat (s. Seite 52) Das gegebene Inhalt des Geistes und die Bruchstücke der Erscheinungen sollen in Übereinstimmung mit sich und den Forderungen der in uns wohnenden Wahrheit gebracht werden. In diesem Anfang der Betrachtung ist nur dieses der Begriff der Philosophie daß, wie Goethe von aller Erziehung sagt, der Mensch nach seinem Zwecke und seinen Mitteln über sich aufgeklärt werde (M. 18). In allen Fragen sucht Lotze so mit weitem Gesichtskreis zu vermitteln, überall sucht er abzurunden und die scharfen Ecken abzuschleifen, wie einst Leibniz in noch größerem Maßstabe es getan hatte.

Wie bei diesem wollen wir nun auch bei Lotze unser Augenmerk auf die Betonung der sittlichen Wertschätzung und seine idealistische Weltansicht richten. Jener Optimismus, der die Verträglichkeit aller Übel mit der höchsten Güte Gottes begreifen zu können glaubt, und genau ebenso jener Pessimismus, der diese Welt für durch und durch schlecht hält, sind beide Übertreibungen. Wir legen in den Gedanken des höchsten Weltgrundes, von dem der ganze Idealismus ausgeht, alles Große und Wertvolle hinein und hoffen die Wirklichkeit daraus hervorgehen zu sehen, da das Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit unseres Geistes auf dem Glauben an einen vernünftigen Sinn der Welt und an sittliche Zwecke in ihr beruht (Geich. 62 49 1). Der Sinn des mißglückten ontologischen Gottesbeweises ist das religiöse Axiom: Der höchste Wert und die Wirklichkeit gehören notwendig zusammen. Dabei erscheinen die beiden Entwickelungen der absoluten Substanz in die reale Welt der Natur und in die ideale des Geistes und geistigen Lebens dem unbefangenen Gemüt durchaus nicht gleichwertig. Alles was überhaupt Wert hat oder was wir gut nennen oder was sich als Zweck

der Welt begreifen ließe, scheint uns einzig in der Form des geistigen Lebens möglich; wäre dies in der Welt nicht, so könnte sie sonst sein, wie sie wollte, sie würde in keiner Form ein Prädikat des Wertes verdienen (R. 8; 33). Es ist Lotzes ausgesprochene Absicht, die alleinige, ursprüngliche Wirklichkeit der geistigen Welt zu vertreten und zu zeigen, daß wohl die materielle Natur aus ihr, aber nicht sie aus dieser begreifbar ist (I, 386). Die geistige Welt ist der eigentlichen Natur des Wirklichen also näher; der Idealismus faßt sein Prinzip als rastlos tätige Idee (M. 180), wie auch die Monadologie das eigentliche Wesen der Monaden als tätige Kraft bestimmt. Jener Neigung, metaphysische Fragen auf dem Wege mathematisch-mechanischer Konstruktion zu beantworten, gab er sich nie hin. Allgemeine Gesetze bestehen nicht aus eigner Autorität, sondern sie sind nur die ersten Konsequenzen, welche Gott um des willen, was er wollte, dem Zusammenhang aller Wirklichkeit zu Grunde gelegt hat. Sein Leben lang hält Lotze an jener idealistisch-ethischen Grundüberzeugung fest: Der wahre Anfang der Metaphysik liegt in der Ethik, d. h. wir müssen den Grund dessen, was ist, in dem suchen, was sein soll (M. 604). Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff, auch nicht die Idee, sondern der lebendige persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat.

Wie weit diese Ansicht mit der Leibnizischen übereinstimmt, hängt mehr vom persönlichen Ermessen ab und läßt sich schwer genau feststellen; es drängt sich aber fast der Glaube auf, daß Lotze in diesem ethischen Grundgedanken Spinoza näher steht, als Leibniz. Doch glaube ich andrerseits, daß Leibniz gegen die ganze Anschauung keinen Widerspruch erhoben hätte, sobald sein persönliches Motiv gegen Spinoza weggefallen wäre; solches ist wohl aus den zitierten Aussprüchen über die Geltung der moralischen Welt herauszulesen. Von höherer Warte herab vereinigt Lotze hier gewisse

fruchtbare Gedanken jener beiden großen Denker, die aus dem 17. Jahrhundert hauptsächlich noch auf unser Geschlecht wirken können, weil sie beide wahrhaft geniale Männer waren; Lotze weiß in den höchsten Gesichtspunkten seiner Metaphysik Leibniz und Spinoza zu verbinden und besonders das, was uns an diesen anzieht, mit Berücksichtigung der veränderten Zeitlage in neuer Wendung zu beleben.

---

Wir haben, freilich vielfach in allgemeinen Andeutungen, weil eingehendere Vergleichung versagt war, die idealistischen Systeme Leibnizens und Lotzes auf ihre Verwandtschaft untersucht und glauben alles, was sich zu einer fruchtbaren Behandlung herbeitragen läßt, benutzt zu haben. Was hat sich nun ergeben, wie lautet das Endresultat?

Im Einzelnen haben wir im Laufe der Abhandlung schon die Ergebnisse gezogen. Sie zeigten uns vielfach verwandte Gedankenreihen, hier und da aber auch eine gegensätzliche Stellung beider Denker. Letztere Züge sind allerdings etwas bei Seite geschoben, um der uns angehenden Frage möglichst nahe zu kommen. Diese Unsicherheit nötigte uns auch, die endgültige Antwort immer weiter herauszuschieben so lange bis wir alles übersehen konnten.

Wir suchen kurz die Ergebnisse der Vergleichung in den einzelnen Punkten uns zu vergegenwärtigen, um dadurch einen Überblick über das Ganze zu gewinnen. Die geschichtliche Betrachtung und Untersuchung der Lotzeschen Schriften wies uns mit Wahrscheinlichkeit folgendes nach: Lotze selbst lehnt die äußere Abhängigkeit und Nachfolgerschaft Leibnizens des öfteren ab; jene Stellen, wo er von einer solchen zu reden scheint, weisen nur auf ein inneres Band der beiden idealistischen Systeme hin; in Sonderheit jener Ausdruck der Streitschrift von der allgemeineren Ausmalung seiner Ansichten

(ſ. S. 18) iſt mitunter mißverſtanden und will durchaus nicht Leibniz als Wegweiſer in die Lotzeſche Philoſophie kennzeichnen. Am richtigſten drückt Lotze meiner Meinung nach ſeine Stellung zu Leibniz in der Rezenſion der Fechnerſchen Atomenlehre und in dem Briefe an L. v. Strümpell aus (vergl. S. 19 f.). Ich halte mit Hartmann dafür, daß Lotze ſich ſeinen Standpunkt tatſächlich ohne Leibniz' Einfluß erarbeitet hat, dafür zeugt am beſten die Vergleichung ſeiner beiden Darſtellungen der Metaphyſik. Ich glaube auch, daß Lotze mit Ausnahme des Jahres, in dem die pensées niedergeſchrieben ſind, ſich nie in ein tieferes Leibnizſtudium verſenkt und dabei von dieſem Anregungen empfangen hat, dazu lag ihm das philoſophie-hiſtoriſche Gebiet zu fern; ihn intereſſierten nur die Probleme, der Löſungsverſuch der präſtabilierten Harmonie konnte ihn aber nicht befriedigen. Mancher Gegenſatz findet in beider Anſchauungen ſtatt, wenn ich auch eine ſtille Abneigung gegen Leibniz, von der Hartmann (p. 17) ſpricht, keineswegs für bewieſen anſehen will; als er ſeine pensées niederſchrieb, war ſie ſicher nicht vorhanden, und ich glaube auch mit Ausnahme jener Präſtabilierung alles Geſchehens, die allerdings ein Hauptunterſchied, noch manche Gedankenreihe bei Leibniz hervorgehoben zu haben, die Lotze im höchſten Grade ſympathiſch berühren mußte.

Soweit das perſönliche Verhältnis Lotzes zu Leibniz' Schriften. Wie ſteht es nun mit dem ſachlichen? Was dürfen wir zuſammenfaſſend über den zweiten Hauptteil, der die eben erwähnten, verwandten Gedankenreihen unterſuchen ſollte, ſagen? Meine eigene Anſicht hat ſich während der Unterſuchung zweimal geändert; unter dem Geſamteindruck der beiden Syſteme glaubte ich zuerſt an große Übereinſtimmungen; als ich dieſe aber bei der Ausführung zu ſuchen begann, war ich erſtaunt, ſo wenig Genaues darüber ſagen zu können, mehr und mehr traten die Unterſchiede in faſt jeder Frage hervor, ſo daß ich ſchon an ein ganz negatives Ergebnis dachte; erſt bei der Behandlung des letzten Abſchnitts brachten

die gemeinsamen Grundzüge eine Wendung und ließen mich das wahre Verhältnis beider zu einander klar durchschauen. Zum Schluß kam ich von allen Einzelfragen zu den großen allgemeinen Gedanken, die in beiden Systemen lebendig wirken und die ich zusammenfassend noch einmal hervorheben will.

Zur Naturerklärung gebrauchen beide Atome, deren Wesen in der Tätigkeit, im in-Beziehung-stehen, im Handeln und Wirken besteht. Tote Weltelemente, reine Kraftmittelpunkte sind dem Sinne der Welt ganz unangemessen, die Kraft kann ja nicht anders als selbsttätig, lebendig, beseelt, vorstellend gedacht werden, darin stimmen sie ebenso innerlich überein, wie in der das Ganze durchdringenden Anschauung, daß der starre Mechanismus im Weltzusammenhang nicht das letzte sei, sondern daß er einem tieferen Wert dienen müsse, den wir in der Zweckmäßigkeit, in dem inneren Leben und Streben nach dem Unendlichen und Vollkommenen suchen und zu suchen berechtigt sind. Nicht so reichlich laufen die Verknüpfungsfäden in dem zweiten Abschnitt bei der Erklärung des Weltzusammenhangs, hier liegt der Ausgangspunkt mancher Differenz; sonderlich die Prästabilierung alles Geschehens ist es, die Lotze aus ethischen Gründen nicht anerkennen will. Diese Mittelstellung zwischen Hinneigung und entschiedener Abwendung macht es uns besonders schwer, in glatten Worten das Verhältnis Lotzes zu Leibniz auszudrücken und es rund und bündig festzulegen. Ob mein Versuch gelungen ist, auch hier das Gemeinsame möglichst herauszukehren, indem ich aus Leibniz spinozistische Gedanken, denen er sich ja zuneigt, herauslas, bleibe dahingestellt. Die Beantwortung der Einzelfragen nach Beschränktheit und Ziel der Erkenntnis, der Anerkennung der Verschiedenheiten der Seelen, der gleichartigen Behandlung des Substanzbegriffes und anderes ging ebenfalls auf den besonderen Charakter der beiden Denker zurück und somit durften diese Gedanken auch herangezogen werden. Der letzte Abschnitt über die Stellung beider zu ihrer Zeit und ihren Idealismus mit seinem großen

Ziele wandte sich schon zusammenfassenden Gesichtspunkten zu, welche Vergleichspunkte für beide Denker boten.

Noch einmal möchte ich ausdrücklich die Gründe der Verschiedenheiten zusammenstellen, welche eine Entfernung in der Behandlung der verschiedenen Probleme leicht erklärlich erscheinen lassen; auch wird uns dies dazu führen, vergleichende Gesichtspunkte gerechter zu beurteilen und nicht mehr zu verlangen, als bei der Lage der Dinge möglich ist. Die erweiterte Naturerkenntnis und die Kritik Kants, das sind wohl die größten Marksteine, welche auf der Grenze aufgetürmt sind, dazu die ganz andern Zeitverhältnisse und die verschiedene Behandlung des Problems der Wechselwirkung, das sind die Punkte, die wir bei den Verschiedenheiten, aber fast noch mehr bei den Ähnlichkeiten beider Systeme immer im Auge behielten, um den Vergleich von zwei Systemen, die selbständig erarbeitet und durch zwei Jahrhunderte von einander getrennt sind, in billiger Weise durchführen zu können.

Selbständige philosophische Systeme sind auch Individuen und lassen sich als solche schwer in Beziehung setzen, auch für sie wird das principium individuationis gelten, sie werden immer ganz verschieden sein, wenn wir auch ähnliche Blätter an beiden Bäumen finden können. Das müssen wir bei jedem Vergleich auf diesem Gebiet im Auge behalten; wir müssen solche tiefen Differenzen vorher abziehen, wir müssen beide Systeme gewissermaßen erst auf den Generalnenner bringen, ehe wir sie überhaupt in Parallele stellen können. Das Verhältnis von einem Schüler zu seinem Lehrer, das wohl am häufigsten in der Geschichte der Philosophie zu Vergleichen Anlaß gibt, wird ein ganz anderes sein, als das zwischen Leibniz und Lotze. Von einem solchen Verhältnis müssen wir ganz absehen, weil die Stellung beider in mancher Hinsicht gar Eigentümliches bietet; aus dem Verhältnis des Schülers zum Lehrer dürfen wir uns in keiner Weise etwa den Vergleichsmaßstab holen, der würde hier nicht passen und

ein Bild mit falschen Maßen liefern. Um die gemeinschaftlichen Züge, deren Vorhandensein wir nachwiesen, deutlich hervortreten zu lassen, wenden wir auf die beiden Systeme jenes weitere Maß an, welches so zu sagen nicht nur Quantitäten, sondern zugleich auch Qualitäten mißt, welches nicht so sehr auf die Beantwortung einzelner Fragen und Probleme sieht, sondern vielmehr jene großen in beiden Weltanschauungen herrschenden Grundgedanken zu ermessen weiß.

Wir hatten versucht, die Kreuzungspunkte der zwei Straßen aufzufinden, welche beide Philosophen wanderten, als sie die Welt in gleich idealer Weise betrachteten, und wir hoffen, sie so genau abgesteckt und bezeichnet zu haben, wie es bei dem schwierigen Gelände möglich ist.

# Lebenslauf.

Ich, Chriſtoph Eduard Hermann Simon, aus einem Pfarrergeſchlecht der Nieder Lauſitz ſtammend, bin am 11. Mai 1881 zu Terpt, Kreis Kalau geboren. Mein Vater, Paul Simon, war dort evangeliſch lutheriſcher Paſtor und hatte Eliſabeth Neumann, die Tochter des Paſtors Eduard Neumann zu Caſel, als ſeine Gattin heimgeführt.

Die Elemente des Wiſſens erlernte ich in der Dorfſchule zu Terpt, die ich drei Jahre lang beſuchte; vom 9. bis 12. Jahre genoß ich in Glaſow in der Neumark meines Vaters Privatunterricht, der mich bis zur Aufnahme in die Unter Tertia, Oſtern 1893, vorbereitete. In den nächſten ſechs Jahren durchlief ich die Klaſſen des Kgl. Bismarck-Gymnaſiums zu Pyritz in Pommern, wo ich am 22. März 1899 das Zeugnis der Reife erhielt.

Ich bezog die Univerſität Tübingen, um Philoſophie und Mathematik zu ſtudieren. Im zweiten Semeſter ging ich nach Leipzig, die beiden folgenden verlebte ich wieder in Tübingen. Vom vierten bis achten Semeſter in Berlin immatrikuliert wandte ich mich dem Studium der Philoſophie mehr zu. — Nachdem ich im Jahre 1903 daheim gearbeitet hatte, beſtand ich am 18. und 19. Januar 1904 in Berlin die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen und erwarb die Lehrbefähigung in Mathematik, Phyſik, philoſophiſcher Propädeutik für die Oberſtufe, im Deutſchen für die zweite Stufe. — Im laufenden Jahre 1904 bin ich

dem Kgl. Gymnasium zu Landsberg a. W. zur praktischen Ausbildung überwiesen.

Angeregt und gefördert haben meine Studien unter meinen Lehrern besonders die Herrn Professoren v. Brill, Knoblauch, H. A. Schwarz in der Mathematik, Wiener, Waitz, Planck in der Physik und Wundt, Dilthey, Paulsen, Stumpf in der Philosophie, wofür ich ihnen meinen herzlichen Dank ausspreche. Daneben verdanke ich auch meinen Freunden im Melanchthon-Haus zu Berlin manche Anregung bei meinen philosophischen Studien.

3-73

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3297
S5

Simon, Eduard Hermann
Lotzes Verhältnis zu
Leibniz

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 08 12 13 011 9